«Hace treinta años, Steven Lukes desató una tormenta intelectual con su análisis radical del poder. Ahora lo está haciendo de nuevo. ¡Gracias a Dios!», profesor Michael Walzer, Institute for Advanced Study, Princeton

«Al igual que la primera edición, que se incluye íntegramente en la actual, es éste un magnífico volumen. Dentro de treinta años seguirá siendo un tratamiento clásico —puede que el tratamiento clásico— del poder en lengua inglesa», profesor Colin Hay, University of Birmingham

«Hace tres décadas, Steven Lukes elucidó por qué y cómo debemos estudiar el poder. Su "enfoque radical" se convirtió rápidamente en lectura obligada. Esta excelente versión ampliada —que es en realidad un libro nuevo— profundiza y pule los atributos conceptuales, empíricos y morales de *El Poder* [...] Nadie que esté interesado por la política puede permitirse dejar de conocer esta magistral clarificación del poder como capacidad», Ira Katznelson, profesora de Ciencias Políticas e Historia en la Cátedra Ruggles, Columbia University

ISBN: 978-84-323-1281-6

SIGLO XXI

Steven Lukes

# El poder
## Un enfoque radical

### Nueva edición

ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL, UNAM
CENTRO DE INFORMACIÓN Y SERVICIOS BIBLIOTECARIOS
*098868*

SIGLO XXI

**Steven Lukes** es profesor de sociología en la Universidad de Nueva York. Previamente ha enseñado en Balliol College, Oxford, el Instituto de la Universidad Europea de Florencia, la Universidad de Siena y la London School of Economics. Es miembro de la British Academy. Es autor, entre otros muchos ensayos, de *El individualismo* (Península, Barcelona, 1975), *Émile Durkheim: su vida y su obra* (CIS, Madrid, 1984) y ha escrito una novela, traducida a varios idiomas, titulada *El viaje del profesor Caritat* (Tusquets, Barcelona, 1997).

EL PODER
Un enfoque radical

# EL PODER

## Un enfoque radical

Segunda edición

*por*

STEVEN LUKES

*Traducción del prefacio, los capítulos 2 y 3 y la guía de lecturas complementarias*

CARLOS MARTÍN RAMÍREZ

*Traducción del capítulo 1*

JORGE DEIKE

SIGLO XXI

SIGLO XXI

JC330
L8518
2007

098868

ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL, UNAM
CENTRO DE INFORMACIÓN Y SERVICIOS BIBLIOTECARIOS
*098868*

España
México
Argentina

No. SISTEMA 1154418
CLASIF. JC330
L8518 2007
ADQUIS. 98868

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

Primera edición en castellano, octubre de 1985
Segunda edición en castellano, septiembre de 2007

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Menéndez Pidal, 3 bis. 28036 Madrid
www.sigloxxieditores.com

Primera edición en inglés, 1974

© The MacMillan Press Ltd., Londres.
Título original: *Power. A radical view*

Diseño de la cubierta: El Cubri

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España
*Printed and made in Spain*
ISBN: 978-84-323-1281-6
Depósito legal: M. 5.732-2007
Fotocomposición e impresión: EFCA, S.A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

BIBLIOTECA DE LA ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL

U.N.A.M.

T.S 98868

*A mi padre y a Nita*

# ÍNDICE


RECONOCIMIENTOS ..... VIII

PREFACIO ..... IX

1. EL PODER: UN ENFOQUE RADICAL ..... 1

2. EL PODER, LA LIBERTAD Y LA RAZÓN ..... 63

3. EL PODER TRIDIMENSIONAL ..... 129

NOTAS ..... 189

GUÍA DE LECTURAS COMPLEMENTARIAS ..... 203

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS ..... 210

ÍNDICE ANALÍTICO ..... 235




T.S 98868

# RECONOCIMIENTOS

Estoy profundamente agradecido a las siguientes personas por haberse tomado la molestia de comentar lo que quiera que les haya mostrado de entre los argumentos aquí expuestos: Vivek Chibber, Jerry (G. A.) Cohen, Stan Cohen, Suzanne Fry, David Garland, Ian Hacking, Russell Hardin, Colin Hay, Clarissa Hayward, Jennifer Heerwig, Stephen Holmes, Steven Loyal, Katha Pollitt, Adam Przeworski, John Roemer y Gail Super. También quiero dar las gracias a mi editor, Steven Kennedy, por no aceptar un no como respuesta y por no aceptar la versión definitiva como definitiva.



# PREFACIO

Hace treinta años publiqué un librito titulado *El poder: un enfoque radical* (en adelante, EPER). Era una contribución a un debate, que se venía desarrollando principalmente entre politólogos y sociólogos norteamericanos, en torno a una interesante cuestión: cómo pensar sobre el poder teóricamente y cómo estudiarlo empíricamente. Pero, subyacente a ese debate, se ventilaba otra cuestión: cómo caracterizar la política norteamericana, como dominada por una élite en el poder o como expresión de democracia pluralista. Y estaba claro que responder a esta segunda pregunta implicaba dar una respuesta a la primera cuestión. Mi enfoque era, y es, que necesitamos pensar en el poder en un sentido amplio, en vez de estrecho —en tres dimensiones, en vez de en una o en dos— y que necesitamos prestar atención a esos aspectos del poder que son menos accesibles a la observación: que, en rigor, el poder alcanza su mayor eficacia cuando es menos observable.

Cuestiones relacionadas con la impotencia y la dominación, y con la conexión existente entre una y otra, estaban en el centro del debate al que contribuía EPER. Había dos libros en particular sobre los que se discutía mucho en las décadas de 1950 y 1960: *The Power Elite* (*La élite del poder*), de C. Wright Mills (Mills, 1956) y *Community Power Structure: A Study of*

*Decision Makers* (*Estructura de poder en las comunidades. Un estudio sobre los decididores*) de Floyd Hunter (Hunter, 1953). El primero de estos libros comienza así:

> Los poderes de los que disponen las personas corrientes se circunscriben al mundo cotidiano en el que éstas viven. Pero, incluso en medio de las rutinas del trabajo, la familia y la vecindad, parecen muchas veces estar empujadas por fuerzas que no pueden entender ni gobernar. [p. 3]

Ahora bien, prosigue Mills, todas las personas «no son corrientes en este sentido»:

> Dado que los medios de información y de poder están centralizados, algunas personas llegan a ocupar una posición en la sociedad norteamericana desde la que, por así decirlo, pueden contemplar desde arriba los mundos cotidianos de los hombres y las mujeres corrientes, y afectarlos poderosamente con sus decisiones [...] están en situación de adoptar decisiones que tienen consecuencias importantes. Que tomen o no tomen tales decisiones importa menos que el hecho de que ocupan esas posiciones fundamentales: su abstención de actuar, de adoptar decisiones, es por sí misma un acto que a menudo tiene mayores consecuencias que las decisiones que sí adoptan. Ocupan los puestos de mando de las principales jerarquías y organizaciones de la sociedad moderna. Dirigen las grandes empresas. Dirigen la maquinaria del Estado y se atribuyen sus prerrogativas. Dirigen la estructura militar. Ocupan puestos de mando estratégicos en la estructura social, en los que actualmente se concentran los medios del poder, de la riqueza y de la celebridad de los que gozan. [pp. 3-4]

El libro de Mills era a la vez una encendida polémica y una obra sociológica. En el epílogo que escribió para la nueva edición que se hizo en el año 2000 comenta con justicia Alan Wolfe que «esas mismas convicciones apasionadas de C. Wright Mills le llevaron a desarrollar una mejor comprensión científica de la sociedad norteamericana que la de sus contemporáneos más objetivos y clínicos», aunque sin duda pueda criticarse su análisis por subestimar las implicaciones que para el poder y el control que ejerce la élite tienen «las rápidas transformaciones tecnológicas, la intensa competencia global y los constantes cambios en los gustos de los consumidores». No obstante, a decir de Wolfe, estaba «más cerca del mercado» que la comprensión prevaleciente en las ciencias sociales de su tiempo, caracterizada por el «pluralismo» (la idea de que «la concentración del poder en Estados Unidos no debía considerarse excesiva, porque un grupo siempre servía de contrapeso al poder de los otros») y por «el final de la ideología» (la idea de que «se habían agotado las grandes pasiones en torno a las ideas» y, en adelante, «necesitaríamos pericia técnica para resolver nuestros problemas»). (Véase Wolfe, 2000: 370, 378, 379).

El libro de Hunter, aunque mucho más discreto y convencionalmente profesional (Mills se refiere a él como un «competente libro» escrito por un «honrado investigador que no se deja engañar por la mala literatura») hacía afirmaciones semejantes a las de Mills sobre el control por la élite que se produce en los niveles locales de la sociedad estadounidense. Es un estudio de «los patrones de liderazgo en una ciudad de medio millón de habitantes a la que he optado por llamar Regional City». Sus conclusiones eran que

> quienes diseñan la política tienen a su disposición un conjunto bastante definitivo de políticas fijas [...] Con frecuencia, las demandas de

cambio en las viejas alianzas no tienen fuerza o no son persistentes, y los diseñadores de la política no consideran necesario dirigirse al público con cada cambio de menor importancia. El patrón de la manipulación queda fijado [...] el individuo normal de la comunidad está «bien dispuesto» a que el proceso continúe. Se produce una transferencia desde las modificaciones menores al arreglo de los asuntos importantes [...] La obediencia de la gente a las decisiones que emanan del poder se hace habitual [...] El método de manejar la infraestructura relativamente impotente se sirve de [...] advertencias, intimidaciones, amenazas y, en casos extremos, de la violencia. En algunos casos, el método puede incluir el aislamiento de una persona de toda clase de recursos, inclusive de su empleo y, por tanto, de sus ingresos. El principio de «divide y dominarás» es tan aplicable en la comunidad como lo es en las grandes unidades del diseño político, y es igual de eficaz [...] La mayor parte del tiempo, los líderes máximos están sustancialmente de acuerdo sobre los grandes temas relacionados con las ideologías básicas de la cultura. No hay en este momento ninguna amenaza para los sistemas de valores básicos por parte de ningún personal de la infraestructura [...] El individuo perteneciente al grueso de la población de Regional City no tiene voz en la determinación de la política. Los individuos que forman esa parte de la población constituyen el grupo silencioso. La voz de la infraestructura profesional puede que tenga algo que decir sobre política, pero esa voz suele ignorarse. El flujo de la información de arriba a abajo tiene un volumen superior al de la que fluye de abajo a arriba.

Hunter describía, por ejemplo, cómo «los hombres del poder real controlaban el gasto de las agencias dedicadas a los programas de salud y bienestar de la comunidad, tanto en el sector público como en el privado», y cómo las diversas asociaciones de la comunidad, «desde los comedores de caridad hasta las organizaciones fraternales [...] están controladas por per-





sonas que utilizan su influencia de maneras enrevesadas, que cabe agrupar bajo la frase "ser prácticos", con el fin de controlar la discusión de todos los temas excepto aquellos que tienen el sello de aprobación del grupo en el poder». (Hunter, 1953: 246-249).

Estas impresionantes descripciones de la dominación elitista sobre poblaciones impotentes provocó una reacción por parte de un grupo de científicos y teóricos de la política centrado en la Universidad de Yale. En un artículo que llevaba por título «A Critique of the Ruling Elite Model» [Crítica del modelo de la élite dominante], publicado en 1958 en la *American Political Science Review*, Robert Dahl se mostraba cáustico y tajante. Es, dice el artículo,

> un hecho notable y en verdad asombroso que ni el profesor Mills ni el profesor Hunter hayan intentado seriamente examinar un conjunto de casos específicos para poner a prueba su hipótesis principal. Supongo, sin embargo, que estas dos obras, más que cualesquiera otras en las ciencias sociales de estos últimos años, han intentado interpretar sistemas políticos complejos esencialmente como ejemplos de una élite dominante.

La crítica de Dahl era franca. Estaba claro lo que había que hacer. La hipótesis de la existencia de una élite dominante sólo puede probarse con rigor:

1) si la hipotética élite dominante es un grupo bien definido;
2) si existe una muestra suficiente de casos que impliquen decisiones políticas clave en las que las preferencias de

la hipotética élite dominante hayan ido en contra de las de cualquier otro grupo que pueda proponerse;

3) si en tales casos prevalecen regularmente las preferencias de la élite. (Dahl, 1958: 466).

Esta crítica y la metodología propuesta tuvieron como resultado el clásico estudio de Dahl *Who Governs?* [¿Quién gobierna?] (Dahl, 1961), dedicado al poder y la adopción de decisiones en la ciudad de New Haven en la década de 1950, y dieron lugar a toda una literatura dedicada a estudios del poder en las comunidades. Se hacía la crítica del «modelo de la élite dominante» y, de un modo más general, de las ideas, de inspiración marxista y afines, relativas a una «clase dominante». La metodología era «behaviorista», centrada en la adopción de decisiones. Esto significaba en lo esencial identificar el poder con su ejercicio (recuérdese que Mills había escrito que tomar decisiones realmente era menos importante que estar en situación de hacerlo). En contraposición a lo que estos académicos consideraban su descuidado uso por parte de Mills y Hunter, veían el poder como algo relativo a varios temas, distintos y separados, y unido al contexto local en que se ejercía, siendo la cuestión a investigar: cuánto poder tienen los actores pertinentes en relación con determinados temas clave en este momento y lugar, siendo los temas clave aquellos que afectan a gran número de ciudadanos, en el caso de Dahl, la renovación urbana, la desegregación escolar y las nominaciones en los partidos políticos. El poder se concebía aquí como intencionado y activo, se «medía» estudiando su ejercicio: determinando la frecuencia de quién pierde y quién gana en relación con esos temas, es decir, quién prevalece en las situaciones en las que se





produce la adopción de decisiones. Son situaciones de conflicto entre intereses, donde se conciben los intereses como preferencias abiertas, que en el ámbito de la política son puestas de manifiesto por los actores políticos o por los grupos de presión, y el ejercicio del poder consiste en superar la oposición, esto es, en derrotar las preferencias contrarias. Las conclusiones o hallazgos fundamentales de esta literatura suelen calificarse de «pluralistas». Por ejemplo: se afirmaba que, puesto que en diferentes áreas temáticas prevalecen actores y grupos de intereses diferentes, no existe una «élite dominante» absoluta, y el poder se distribuye de manera pluralista. En términos más generales, el objetivo de estos estudios era poner a prueba la robustez de la democracia norteamericana en el nivel local, algo que afirmaban justificar en gran parte al poner de manifiesto la existencia de una pluralidad de diferentes ganadores en relación con diversos temas clave.

Estaban aquí en cuestión tanto las preguntas metodológicas (¿Cómo hemos de definir e investigar el poder?) como las conclusiones fundamentales (¿Hasta qué punto es pluralista o democrática su distribución?), y asimismo lo que vinculaba unas y otras (¿predeterminaba la metodología las conclusiones? ¿impedía llegar a unas conclusiones diferentes?). Estas cuestiones se exploraron en el debate que se suscitó. Autores críticos pusieron en tela de juicio, de diversas maneras, la imagen bastante complaciente de la democracia pluralista (Duncan y Lukes, 1964, Walker, 1966, Bachrach, 1967), dudaron de su exactitud descriptiva (Morriss, 1972, Domhoff, 1978) y criticaron la concepción de la «democracia» mínimamente exigente, «realista» (en contraposición a «utópica») que habían adoptado los pluralistas, y que proponía entenderla meramen-

te como un método que, a decir de uno de esos críticos, proporciona «una competencia pacífica, limitada, entre los miembros de la élite, para ocupar las posiciones formales de liderazgo dentro del sistema» (Walker, 1966, en Scott (ed.), 1994: t. 3, p. 270). Esta concepción se derivaba de la revisión hecha por Joseph Schumpeter de los enfoques «clásicos» de la democracia. Para Schumpeter y sus seguidores pluralistas, la democracia debería verse ahora como «ese acuerdo institucional para llegar a decisiones políticas en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto de la gente» (Schumpeter, 1962 [1950]: 269). Los críticos de los pluralistas —a los que engañosamente se denominó «neoelitistas»— arguyeron que ésta era, con mucho, una visión de la democracia demasiado poco ambiciosa, y de hecho elitista; que su concepción de la igualdad de poder estaba «trazada de manera demasiado estrecha» (Bachrach, 1967: 87), y que su concepción misma del *poder* era en exceso estrecha. El poder, argumentaban Peter Bachrach y Morton Baratz, tenía un «segundo rostro» que los pluralistas no advertían y que sus métodos de indagación no detectaban. El poder no se reflejaba únicamente en las decisiones concretas. El investigador debe considerar también la posibilidad de que alguna persona o asociación pueda limitar la adopción de decisiones a cuestiones relativamente no controvertidas, influyendo en los valores de la comunidad y en los procedimientos y rituales políticos, a pesar del hecho de que existan en la comunidad conflictos de poder graves pero latentes.

Así pues, «en la medida en que una persona o un grupo —de manera consciente o inconsciente— crea o refuerza barreras para evitar que se aireen en público conflictos de políticas,





esa persona o grupo tiene poder» (Bachrach y Baratz, 1970: 8). Y, en apoyo de esta idea, los autores mencionados citaban las elocuentes palabras de E. E. Schattschneider:

> Todas las formas de organización política tienen una predisposición a favor de la explotación de determinadas clases de conflicto y la supresión de otras, porque la *organización es la movilización de predisposiciones*. Algunos temas se organizan en el seno de la política mientras que otros se organizan fuera. [Schattschneider, 1960: 71]

Pero esto, a su vez, suscitaba otras cuestiones. ¿Cómo *debía* el investigador indagar ese «influenciamiento» (al que se denominaba «no adopción de decisiones»), sobre todo si éste iba más allá del establecimiento de la agenda hecho entre bastidores, de la incorporación o cooptación de potenciales adversarios, etc., y podía ser «inconsciente» e incluir la influencia en los «valores» y los efectos de los «rituales»? Bajo la presión del contraataque de los autores pluralistas, Bachrach y Baratz se batieron un poco en retirada y afirmaron que tiene que haber siempre un conflicto observable si se quiere que se revele el segundo rostro del poder que ellos postulaban. Sin ello sólo cabe asumir que existe «consenso sobre la asignación de valores preveleciente». Sin conflicto observable (abierto o encubierto) hay que asumir que el «consenso» es «auténtico». Pero, ¿por qué ha de excluirse la posibilidad de que el poder pueda estar actuando de un modo tal que permita asegurar el consentimiento y, en consecuencia, evitar que surja el conflicto?

Este pensamiento, junto con la idea de Schattschneider de la «predisposición» del sistema a suprimir los conflictos, traía irresistiblemente a la memoria el concepto marxista de ideolo-

gía y, en particular, su elaboración por Antonio Gramsci en sus *Cuadernos desde la cárcel [Quaderni del carcere]* en forma de la noción de *«egemonia»* («hegemonía») [1]. Ante el fracaso de la revolución en Occidente, Gramsci, en la celda de la cárcel donde estaba encerrado en la Italia fascista, se debatió con este interrogante: ¿cómo se garantiza el consentimiento de la explotación capitalista bajo las condiciones contemporáneas, en particular las democráticas? ¿Cómo debía entenderse ese consentimiento? La respuesta a la que llegó Gramsci —de la que ha habido más de una interpretación— tenía considerable interés en el mundo posterior a la década de 1960 a ambos lados del Atlántico.

Según nuestra interpretación, la opinión de Gramsci era que, en «las formaciones sociales de Occidente contemporáneas» era la «cultura» o la «ideología» lo que constituía «el modo de dominación de clase asegurado por el consentimiento» (Anderson, 1976-1977: 42) por medio del monopolio que la burguesía ejerce sobre los «aparatos ideológicos» (Althusser, 1971). Gramsci, tal como dice Femia (1981),

> tomó una idea marginal (o incipiente, a lo sumo) del pensamiento marxista temprano, desarrolló sus posibilidades, y le dio un lugar central en su propio pensamiento. Al hacerlo así reencaminó el análisis marxista al territorio de las ideas, los valores y las creencias, descuidado hacía mucho y acientífico sin remedio. Más específicamente, destapó lo que había de convertirse en el principal tema de la segunda generación de marxistas hegelianos (es decir, la Escuela de Fráncfort): el proceso de interiorización de las relaciones burguesas y la consiguiente disminución de las posibilidades revolucionarias.





Según esta interpretación, cuando «Gramsci habla de consentimiento, se refiere a un estado *psicológico* que implica alguna suerte de aceptación —no necesariamente explícita— del orden sociopolítico, o de determinados aspectos vitales de tal orden». El consentimiento era voluntario y podía variar en intensidad:

> En uno de sus extremos puede surgir de un profundo sentido de la obligación, de la interiorización en conjunto de los valores y definiciones dominantes; en el otro, de su misma asimilación parcial, del sentimiento incómodo de que el statu quo, pese a ser vergonzosamente injusto, constituye no obstante la única forma viable de sociedad. Gramsci, sin embargo [...] dista de tener claro de qué franja o franjas del continuo está hablando. [Femia, 1981: 35, 37, 39-40]

En una interpretación alternativa, no cultural, la hegemonía ideológica de Gramsci tiene una base material y consiste en la coordinación de los intereses reales, o materiales, de los grupos dominantes y subordinados. Pues, según Przeworski, si «una ideología debe orientar a la gente en su vida cotidiana, tiene que expresar sus intereses y aspiraciones. Es posible que unos pocos individuos estén equivocados, pero los engaños no pueden perpetuarse a una escala masiva» [2]. Así, el «consentimiento» de los asalariados de la organización capitalista de la sociedad consiste en un compromiso entre las clases continuado, constantemente renovado, donde «ni el conjunto de los intereses de los distintos capitales, ni los intereses de los asalariados organizados, pueden violarse más allá de límites específicos». Además,

> *el consentimiento que subyace a la reproducción de las relaciones capitalistas no está constituido por estados mentales individuales, sino por*

*características del comportamiento de las organizaciones*. No debe entenderse en términos psicológicos ni morales. El consentimiento es *cognitivo* y *conductual*. Los actores sociales, individuales y colectivos, no andan por ahí llenos de «predisposiciones» que ejecutan sin más. Las relaciones sociales constituyen estructuras de elección dentro de las cuales la gente percibe, valora y actúa. *Consienten cuando eligen determinadas líneas de actuación, y cuando siguen estas elecciones en su práctica*. Los asalariados consienten la organización capitalista de la sociedad cuando actúan como si pudieran mejorar su situación material dentro de los confines del capitalismo.

El consentimiento, así entendido, «corresponde a los intereses reales de quienes consienten». Es siempre condicional; hay límites más allá de los cuales no se concede y «más allá de estos límites puede haber crisis» (Przeworski, 1985: 136, 145-146)[3].

Las preguntas a las que el concepto de hegemonía de Gramsci prometía dar respuesta se habían convertido en temas candentes a principio de la década de 1970, cuando se escribió *EPER*. ¿Qué explicaba la persistencia del capitalismo y la cohesión de las democracias liberales? ¿Cuáles *eran* los límites del consentimiento más allá de los cuales se producirían crisis? ¿Estaban las sociedades capitalistas atravesando una «crisis de legitimación»? ¿Cuál era el papel propio de los intelectuales en la contestación del statu quo? ¿Estaban la revolución y el socialismo en la agenda histórica de Occidente y, en su caso, dónde y en qué forma? En Estados Unidos, las políticas de libertad de expresión, antibelicistas, feministas, de los derechos civiles y otros movimientos sociales, habían rebatido la tesis del final de la ideología y puesto en tela de juicio el modelo pluralista. En Gran Bretaña parecían estar en cuestión, durante una década, tanto el compromiso de clase como la gobernabilidad del Esta-





do, y en el continente europeo, el eurocomunismo en el Oeste y las voces disidentes en el Este parecieron, durante algún tiempo, reavivar antiguas aspiraciones. El pensamiento neomarxista —hegeliano, althusseriano y, desde luego, gramsciano— conocía un resurgimiento, aunque casi exclusivamente dentro del mundo académico.

Fue en esta coyuntura histórica (por usar una expresión característica de la época) cuando se escribió *EPER*. Hoy parece verosímil que el gran tema central que trataba aquel escueto texto —¿cómo se asegura el sometimiento voluntario a la dominación?— se haya hecho cada vez más pertinente y necesitado de respuesta. Al reaganismo en Estados Unidos y al thatcherismo en Gran Bretaña siguió, tras la caída del comunismo, una extraordinaria difusión global de las ideas y supuestos neoliberales (véase Peck y Tickell, 2002). Si esto constituye un megaejemplo de «hegemonía», una adecuada comprensión de su impacto parecería requerir, entre otras muchas cosas, un modo adecuado de pensar acerca del poder y, en especial, de tratar el problema bien planteado por Charles Tilly: «si la dominación ordinaria lesiona constantemente los intereses bien definidos de los grupos subordinados, ¿por qué obedecen los subordinados? ¿Por qué no se rebelan continuamente o se resisten al menos todo el tiempo?»

Tilly proporciona una lista de comprobación sumamente útil de las respuestas disponibles:

1. La premisa es incorrecta, los subordinados se rebelan en realidad constantemente, pero de formas encubiertas.
2. Los subordinados consiguen algo a cambio de su subordinación, algo que es suficiente para hacerles consentir la mayor parte del tiempo.

3. Por medio de la búsqueda de otros fines valorados, tales como la estima o la identidad, los subordinados se implican en sistemas que los explotan o los oprimen. (En algunas versiones, el núm. 3 es idéntico al núm. 2.)
4. Como consecuencia de la mistificación, la represión o la pura falta de disponibilidad de marcos ideológicos alternativos, los subordinados no tienen conciencia de sus verdaderos intereses.
5. La fuerza y la inercia mantienen a los subordinados en su sitio.
6. La resistencia y la rebelión son costosas; la mayor parte de los subordinados carecen de los medios necesarios.
7. Todas las que anteceden (Tilly, 1991: 594).

Al reflexionar sobre esta lista estarían indicados varios comentarios. (7) es una respuesta claramente correcta: las demás respuestas no deberán verse como mutuamente excluyentes (ni, en rigor, como exhaustivas en su conjunto). Así (1), como veremos, capta un importante aspecto de la resistencia encubierta e indirecta (que, por ejemplo, se explora en la obra de James Scott[4]), pero es sumamente improbable (en contra de lo que propone Scott) que llegue a ser todo lo que hay al respecto. (2) es (tal como sugiere la interpretación materialista que Przeworski hace de Gramsci) una parte importante de la explicación de la persistencia del capitalismo, pero también, cabría añadir, de todo sistema socioeconómico. (2) y (3) conjuntamente apuntan a la importancia de centrarse en los intereses múltiples, interactuantes y contradictorios de los actores. Suscitan también la cuestión, polémica y fundamental, de la explicación materialista en oposición a la culturalista: de si, y en su





caso cuándo, los intereses materiales son básicos para la explicación del comportamiento individual y de los resultados colectivos, en vez de, por ejemplo, el interés por la «estima» o por la «identidad». Pero son (4), (5) y (6) las respuestas que se relacionan específicamente con el poder y con los modos en que se ejerce. Tal como observa Tilly, (5) hace hincapié en la coerción y (6) en la escasez de recursos. Es (4), sin embargo, la respuesta que precisa la llamada «tercera dimensión» del poder: el poder de «evitar que la gente, en el grado que sea, sienta agravios, moldeando sus percepciones, cogniciones y preferencias de modo tal que acepten su papel en el orden establecido de las cosas». Conseguir el reconocimiento de este hecho es lo que pretendía la argumentación de *EPER*, y es lo mismo que el capítulo 3 del presente libro trata de expresar con mayor claridad. Era y sigue siendo la convicción del autor que ningún enfoque del poder puede resultar adecuado si no da cuenta de esta clase de poder.

*EPER* era un libro muy pequeño. No obstante generó una cantidad sorprendentemente grande de comentarios, en gran parte críticos, procedentes de muchísimos círculos, tanto académicos como políticos. Sigue generándolos, y ésa es una de las razones que me han convencido de acceder a las repetidas propuestas del editor de publicarlo de nuevo junto con una reconsideración de su argumentación y, en términos más generales, del tema bastante amplio que aborda. Una segunda razón es que sus errores e insuficiencias son, creo, bastante instructivos, máxime si se exponen en una prosa que los haga claramente visibles (pues, como observara el naturalista del siglo xvii John Ray, «quien utiliza muchas palabras para explicar cualquier tema hace como la sepia: se esconde en gran parte en su propia

tinta»). He decidido, en consecuencia, reproducir el texto original prácticamente inalterado, junto con esta introducción que lo sitúa en su contexto.

He añadido dos capítulos más. El primero de ellos (capítulo 2) amplía la discusión situando el texto reimpreso en un mapa del terreno conceptual que ocupa el poder. Empieza por plantear la pregunta de si, en vista de la interminable falta de acuerdo sobre cómo definir y estudiar el poder, necesitamos este concepto en absoluto y, en caso afirmativo, para qué lo necesitamos: qué papel desempeña en nuestras vidas. Mi argumentación es que estos desacuerdos son importantes. Porque la cantidad de poder que se ve en el mundo social y dónde se localiza depende de cómo se conciba, y estos desacuerdos son morales y políticos, y lo son de forma ineludible. Pero el tema de *EPER*, y gran parte de lo que se ha escrito y se ha pensado sobre el poder, es más concreto: se refiere al poder *sobre* otro u otros y, más concretamente todavía, al poder como dominación. *EPER* se centra en esto y pregunta: ¿cómo aseguran los poderosos la obediencia de aquéllos a los que dominan y, más específicamente, cómo aseguran su obediencia *voluntaria*? El resto del capítulo considera la respuesta ultrarradical que da a esta pregunta Michel Foucault, cuyos escritos sobre el poder, de enorme influencia, se ha considerado que implican que no hay forma de escapar a la dominación, que ésta es «omnipresente» y no hay manera de librarse de ella ni de razonar con independencia de ella. Ahora bien, yo sostengo que no hay necesidad de aceptar este ultrarradicalismo, que se deriva más de la retórica presente en la obra de Foucault que de su sustancia, una obra que ha dado origen a nuevas ideas importantes sobre las modernas formas de dominación y a una abundante y valiosa investigación al respecto.





El capítulo 3 defiende y elabora la respuesta de *EPER* a esta cuestión, pero sólo después de señalar algunos de sus errores e insuficiencias. Era un error definir el poder «diciendo que *A* ejerce poder sobre *B* cuando *A* afecta a *B* de una manera contraria a los intereses de *B*». El poder es una capacidad, no el ejercicio de esa capacidad (puede que nunca se ejerza, que nunca necesite ejercerse), y se puede ser poderoso satisfaciendo y promoviendo los intereses de otros. El tema de *EPER*, el poder como dominación, es sólo una clase de poder. Fue asimismo inadecuada la limitación de la discusión a las relaciones binarias entre actores de los que se suponía que tienen intereses unitarios, no tomando en consideración los modos en los que los intereses de cada cual son múltiples, contradictorios y de distintas especies. La defensa consiste en argumentar en favor de la existencia del poder como imposición de inhibiciones interiores. A quienes están sometidos a él se les induce a adquirir creencias y formar deseos cuya consecuencia es su consentimiento o su adaptación al hecho de ser dominados, dentro de marcos coercitivos y no coercitivos. Considero y rechazo dos clases de objeciones: en primer lugar, el argumento de Scott de que ese poder no existe o es extraordinariamente raro, porque los dominados, en todo momento y lugar, encubierta o abiertamente, ofrecen resistencia; en segundo lugar, la idea de Jon Elster de que un poder semejante *no puede* sencillamente conseguir la obediencia a la dominación. Tanto la exposición que hace John Stuart Mill del sometimiento de las mujeres victorianas como la obra de Pierre Bourdieu sobre la adquisición y el mantenimiento de «habitus» apelan al funcionamiento del poder que lleva a quienes están sujetos a él a ver su situación como algo «natural», e incluso a valorarlo, y a no ser capaces

de reconocer la fuente de sus deseos y creencias. Estos y otros mecanismos constituyen la tercera dimensión del poder, cuando éste funciona en contra de los intereses de la gente y la engaña, distorsionando su capacidad de juicio. Decir que un poder semejante implica la ocultación de los «intereses reales» de la gente mediante la «falsa conciencia» evoca malos recuerdos históricos y puede aparecer, a la vez, condescendiente y presuntuoso. Pero afirmo que no hay nada de intolerante ni de paternalista en estos conceptos, que, adecuadamente refinados, siguen siendo cruciales para entender la tercera dimensión del poder.



# 1. EL PODER: UN ENFOQUE RADICAL

## I. INTRODUCCIÓN

Este capítulo encierra un análisis conceptual del poder. En él voy a pronunciarme por un enfoque del poder (es decir, una manera de identificar a éste) que es radical en sentido teórico y en sentido político (y, en este contexto, considero que hay una relación íntima entre los dos sentidos). El enfoque que voy a defender, yo diría que, por un lado, es inevitablemente evaluativo y está "esencialmente contestado" (Gallie, 1955-1956) [1] y, por el otro, es aplicable empíricamente. Intentaré demostrar por qué este enfoque es superior a los alternativos. Defenderé, además, su carácter evaluativo y contestado, cosas que no son defectos para mí, y sostendré que es «operativo», es decir empíricamente útil, por cuanto permite forjar hipótesis en términos de dicho enfoque que en principio son verificables y falsables (a despecho de los argumentos comúnmente esgrimidos en contra). Incluso daré ejemplos de tales hipótesis, de algunas de las cuales llegaré hasta el extremo de pretender que son ciertas.

A lo largo de mi argumentación tocaré una serie de problemas metodológicos, teóricos y políticos. Entre los primeros figuran los límites del behaviorismo, el papel desempeñado por

los valores en la explicación y el individualismo metodológico. Entre los problemas teóricos están cuestiones relacionadas con los límites o prejuicios del pluralismo, con la falsa conciencia y con los intereses reales. Entre los problemas políticos están las tres famosas áreas problemáticas clave estudiadas por Robert Dahl (Dahl, 1961) en New Haven (nuevo desarrollo urbano, educación pública y nombramientos políticos), la pobreza y las relaciones raciales en Baltimore, así como la polución atmosférica. Estos temas no serán discutidos en sí, sino que simplemente se aludirá a ellos en puntos significados de la argumentación. Por su naturaleza, ésta es polémica. Y realmente, el que lo sea forma parte esencial de mi alegato.

Comienza esta argumentación examinando un enfoque del poder y concepciones emparentadas —que tiene profundas raíces históricas, particularmente en el pensamiento de Max Weber, y que adquirió una sensible influencia entre los politólogos americanos de la década de los sesenta a través de la obra de Dahl y sus colegas pluralistas—. A este enfoque se le criticó por superficial y restrictivo y se le acusó de llevar a una injustificada celebración del pluralismo americano, del cual se pretende que cumple los requisitos de la democracia, en especial por parte de Peter Bachrach y Morton S. Baratz en un famoso e influyente artículo titulado «The two faces of power» (1962) y en un segundo artículo (Bachrach y Baratz, 1963), incorporados ambos posteriormente, previa modificación, en su libro *Power and poverty* (1970). La argumentación de éstos fue, a su vez, objeto de enérgicos contraataques por parte de los pluralistas, en especial Nelson Polsby (1968), Raymond Wolfinger (1971a, 1971b) y Richard Merelman (1968a, 1968b); pero también se granjeó defensas de gran interés, como la de Frederick





Frey (1971), y por lo menos una aplicación empírica, interesante en grado sumo, en el libro de Matthew Crenson *The un-politics of air pollution* (Crenson, 1971). Argumentaré que el enfoque de los pluralistas era, efectivamente, inadecuado, por las razones aducidas por Bachrach y Baratz, y que el enfoque de éstos va más lejos, aunque, por otro lado, no lo bastante, y está necesitado de un temple radical. Mi estrategia consistirá en esbozar tres mapas conceptuales, que espero pongan de manifiesto los rasgos distintivos de esos tres enfoques del poder, a saber el de los pluralistas (al que llamaré unidimensional), el de sus críticos (al que llamaré bidimensional) y un tercer enfoque del poder (al que llamaré tridimensional). Luego pasaré a examinar los lados fuertes y débiles respectivos, intentando demostrar mediante ejemplos que el tercero de estos enfoques permite un análisis de las relaciones de poder más profundo y satisfactorio que el proporcionado por cualquiera de los otros dos.

## II. EL ENFOQUE UNIDIMENSIONAL

A menudo se califica a éste de enfoque «pluralista» del poder, pero tal etiqueta es ya engañosa, por cuanto Dahl, Polsby, Wolfinger y otros pretenden demostrar que el poder —según lo identifican ellos— está, de hecho, distribuido de manera pluralista en New Haven, por ejemplo, y más generalmente en el sistema político de Estados Unidos en su totalidad. Hablar, como hacen los susodichos autores, de un «enfoque pluralista» del poder, o de una «aproximación pluralista» al mismo o bien de una

«metodología pluralista» presupone que las conclusiones de los pluralistas ya están contenidas en sus concepciones, aproximación y método. Realmente, yo no creo que así sea. Creo que éstos son capaces de generar en determinados casos conclusiones no pluralistas. Utilizando, por ejemplo, su enfoque del poder y su metodología para identificarlo (de manera que el lugar donde se ubica el poder se determina viendo quién prevalece a la hora de adoptar decisiones dondequiera que haya un conflicto observable). Robert McKenzie (1964) concluye que el poder es piramidal en los dos principales partidos políticos británicos; y sirviéndose de un enfoque y una metodología diferentes, Samuel Beer (1965) concluye que en el caso del Partido Laborista no lo es. Del primero de esos enfoques se extraen conclusiones elitistas cuando es aplicado a estructuras elitistas de adopción de decisiones y conclusiones pluralistas cuando es aplicado a estructuras pluralistas de adopción de decisiones (y también, diría yo, conclusiones pluralistas cuando es aplicado a estructuras que él identifica como pluralistas, mientras que otros enfoques del poder no lo hacen). Así pues, al intentar caracterizarlo identificaré sus rasgos distintivos independientemente de las conclusiones pluralistas que se hayan solido obtener.

En su temprano artículo «The concept of power», Dahl describe su «idea intuitiva del poder» como «algo semejante a: *A* tiene poder sobre *B* en la medida en que puede conseguir que *B* haga algo que, de otra manera, no haría» (Dahl, 1957, en Bell, Edwards y Harrison Wagner (eds.), 1969: 80). Más adelante en ese mismo artículo, Dahl describe su «enfoque intuitivo de la relación de poder» en términos ligeramente diferentes: parecía, dice, «implicar una tentativa coronada por el éxito por parte de *A* de conseguir que *B* haga algo que, de otra manera, no





haría» (ibid., p. 82). Nótese que si el primer enunciado gira en torno a la capacidad de *A* («... en la medida en que puede conseguir que *B* haga algo ...»), el segundo especifica una tentativa coronada por el éxito, y en ello estriba, desde luego, la diferencia entre los poderes actual y potencial, entre posesión y ejercicio del poder. Es éste —el ejercicio del poder— la idea central de este enfoque del poder (como reacción al hincapié que hacen los llamados «elitistas» en las reputaciones del poder). En *Who governs?,* el método capital de Dahl consiste en «determinar con respecto a cada decisión qué participantes propusieron alternativas que finalmente fueron adoptadas, vetaron alternativas propuestas por otros o propusieron alternativas que fueron rechazadas. Estas acciones fueron después clasificadas como "éxitos" o "derrotas" individuales. Los participantes con la mayor proporción de éxitos sobre el total de éstos fueron considerados como los más influyentes» (Dahl, 1961: 336) [2]. En suma, como dice Polsby: «En la aproximación pluralista [...] se intenta estudiar los resultados específicos con vistas a determinar quién prevalece efectivamente en la adopción de decisiones dentro de una comunidad» (Polsby, 1963: 113). Aquí se hace hincapié en el estudio del *comportamiento* concreto, observable. El investigador, según Polsby, «debería estudiar el comportamiento efectivo, ya sea de primera mano, ya sea reconstruyéndolo a partir de documentos, testimonios, periódicos y otras fuentes apropiadas» (ibid., p. 121). Así pues, la metodología pluralista, en palabras de Merelman, «estudió el comportamiento efectivo, insistió en las definiciones operativas y encontró pruebas. Más aún: pareció obtener conclusiones fiables, que satisfacían los cánones de la ciencia» (Merelman, 1968a: 451).

(Convendrá tener en cuenta que los pluralistas tienden a usar de forma intercambiable «poder», «influencia», etc., suponiendo que hay una «noción primaria que parece estar detrás de *todos* esos conceptos» (Dahl, 1957, en Bell, Edwards y Harrison Wagner (eds.), 1969: 80). *Who governs?* habla sobre todo de «influencia», mientras que Polsby habla ante todo de «poder».)

Este hincapié en el comportamiento observable a la hora de identificar el poder mueve a los pluralistas a estudiar la *adopción de decisiones* como tarea central. Para Dahl, pues, el poder sólo puede ser analizado tras un «examen minucioso de una serie de decisiones concretas» (1958: 466); Polsby, a su vez, escribe:

> Se puede concebir el «poder» —«influencia» y «control» son sinónimos servibles— como la capacidad de un actor de hacer algo que afecte a otro actor, que cambie el probable curso de unos futuros acontecimientos especificados. Esto puede ser más fácilmente concebido en una situación de adopción de decisiones (1963: 3-4).

Arguye este autor que identificar a «quien prevalece en la adopción de decisiones» parece ser «la mejor manera de determinar qué individuos y grupos tienen "más" poder en la vida social, porque el conflicto directo entre actores plantea una situación que se asemeja sobremodo a una verificación experimental de su capacidad de influir en los resultados» (p. 4). Como se desprende de esta última cita, se supone que las «decisiones» entrañan un *conflicto* «directo», es decir efectivo y observable. Así pues, Dahl afirma que sólo es posible verificar estrictamente la hipótesis de una clase dirigente si hay «... casos que impliquen decisiones políticas clave donde las preferencias de la hipotética élite dirigente choquen con las de cualquier otro





grupo similar que se pueda sugerir», y «... en tales casos prevalecen regularmente las preferencias de la élite» (Dahl, 1958: 466). Los pluralistas hablan de decisiones relativas a *problemas* pertenecientes a «áreas problemáticas» (clave) seleccionadas, suponiendo una vez más que tales problemas son polémicos e implican un conflicto efectivo. Como dice Dahl, es «requisito necesario, aunque quizá no suficiente, que el tema clave implique un desacuerdo efectivo en las preferencias de dos o más grupos» (p. 467).

Hemos visto, pues, que los pluralistas hacen hincapié en el comportamiento en la adopción de decisiones sobre problemas clave o importantes por cuanto implican un conflicto observable efectivo. Obsérvese que tal implicación no es requerida por las definiciones de poder de Dahl o de Polsby, las cuales simplemente requieren que *A* pueda llegar o llegue a afectar a lo que hace *B*. Y de hecho, en *Who governs?* Dahl se muestra muy sensible a la operatividad del poder o la influencia en ausencia de conflicto; incluso afirma, en efecto, que una «verificación aproximada de la influencia abierta o encubierta de una persona es la frecuencia con que consiga llevar adelante una política importante en contra de la oposición de otros, o vetar políticas propuestas por otros, o *llevar adelante una política donde no aparezca oposición* [*sic*]» (Dahl, 1961: 66)[3]. De todos modos, éste es sólo uno de los muchos ejemplos de que el texto de *Who governs?* es más sutil y profundo que la mayoría de los pronunciamientos conceptuales y metodológicos de este autor y sus colegas[4]; está en contradicción con su armazón conceptual y su metodología. Dicho de otra manera, constituye un descubrimiento que el enfoque unidimensional del poder es incapaz de explotar.

De acuerdo con este enfoque, el conflicto es crucial por cuanto procura una verificación experimental de las atribuciones del poder: parece pensarse que sin él el ejercicio del poder no se pondrá de manifiesto. ¿Entre qué se da el conflicto? La respuesta es: entre preferencias que se supone son formuladas conscientemente, manifestadas a través de acciones y, por ende, susceptibles de ser descubiertas por observación del comportamiento de la gente. Además, los pluralistas suponen que los *intereses* se han de entender como preferencias por políticas determinadas, de suerte que un conflicto de intereses equivaldría a un conflicto de preferencias. Rechazan cualquier sugerencia de que los intereses puedan ser inarticulados o inobservables, y sobre todo la idea de que las personas puedan estar equivocadas acerca de sus propios intereses o ser inconscientes de ellos. Como dice Polsby:

> Rechazando esta presunción de una «objetividad de los intereses», podemos ver ciertos casos de desacuerdo intraclasista como un conflicto intraclasista de intereses y el acuerdo interclasista como una armonía interclasista de intereses. Defender lo contrario se nos antoja un error. Si la información acerca del comportamiento efectivo de los grupos dentro de la comunidad no se considera importante en el momento en que discrepa de las expectativas del investigador, entonces es imposible aun refutar las proposiciones empíricas de la teoría de la estratificación [que postulan intereses clasistas], por lo que habrá que considerarlas como asertos más metafísicos que empíricos. Suponer que los intereses «reales» de una clase le pueden ser asignados por un analista permite a éste atribuir una «falsa conciencia de clase» cuando la clase en cuestión no coincide con él (Polsby, 1963: 22-23)[5].





Concluyo, por ende, que este primer enfoque unidimensional del poder entraña una insistencia en el *comportamiento* a la hora de adoptar *decisiones* sobre *problemas* en torno a los cuales hay un *conflicto* observable de *intereses* (subjetivos), entendidos como preferencias expresadas por una determinada política y revelados a través de una participación política.

## III. EL ENFOQUE BIDIMENSIONAL

En su crítica de este enfoque, Bachrach y Baratz aducen que es restrictivo y, en virtud de este hecho, presenta un cuadro pluralista, engañosamente optimista, de la política americana. El poder, dicen, tiene dos caras. La primera es la que acabamos de considerar, según la cual «el poder está enteramente incorporado y plenamente reflejado en las "decisiones concretas" o en la actividad directamente relacionada con su adopción» (1970: p. 7). Escriben estos autores:

> Por supuesto, el poder se ejerce cuando *A* participa en la adopción de decisiones que afectan a *B*. También se ejerce el poder cuando *A* consagra sus energías a crear o reforzar aquellos valores sociales y políticos y prácticas institucionales que limitan el alcance del proceso político a la consideración pública solamente de los problemas que sean relativamente inocuos para *A*. En la medida en que *A* consigue hacerlo, se impide, para todos los efectos prácticos, que *B* ponga sobre el tapete cualquier problema cuya resolución pueda perjudicar seriamente al conjunto de preferencias de *A* (p. 7).

«Punto capital» de su argumentación es el siguiente: «En la medida en que una persona o un grupo —consciente o inconscientemente— crea o refuerza barreras al aireamiento de los conflictos políticos, esa persona o grupo tiene poder» (p. 8). Citan a este propósito las famosas y frecuentemente repetidas palabras de Schattschneider:

> Todas las formas de organización política sienten inclinación por la explotación de unos tipos de conflictos y la supresión de otros, puesto que *organizar es movilizar inclinaciones*. Ciertos temas se organizan dentro de la política, mientras que otros lo hacen fuera de ella (Schattschneider, 1960: 71).

El significado del trabajo de Bachrach y Baratz reside en que estos autores aportan a la discusión en torno al poder la idea —de crucial importancia— de la «movilización de inclinaciones». Hay, según sus propias palabras,

> un conjunto de valores, creencias, rituales y procedimientos institucionales («reglas del juego») predominantes que actúan sistemática y consecuentemente en beneficio de personas y grupos determinados a expensas de otros. Los beneficiarios están colocados en posición aventajada para defender y promover sus intereses establecidos. La mayoría de las veces, los «defensores del statu quo» son un grupo minoritario o elitista dentro de la población en cuestión. Sin embargo, el elitismo no está predestinado ni es omnipresente; como fácilmente pueden certificar los contrarios a la guerra de Vietnam, la movilización de inclinaciones puede beneficiar y frecuentemente beneficia a una neta mayoría (1970: 43-44).

¿Qué valor tiene entonces este segundo enfoque, bidimensional, del poder? ¿Qué mapa conceptual es el suyo? Respon-





der a esta pregunta plantea una dificultad, toda vez que Bachrach y Baratz usan el término «poder» con dos significados distintos. Por un lado, lo emplean de una manera general para referirse a todas las formas de control con éxito de *A* sobre *B,* es decir: de la consecución por *A* de la obediencia de *B*. Los mencionados autores, en efecto, desarrollan toda una tipología (interesante en grado sumo) de estas formas de control, formas que ellos entienden como tipos de poder en cualquiera de sus dos facetas. Por otro lado, califican de «poder» a uno de esos tipos, a saber, la consecución de la obediencia mediante la amenaza de sanciones. Sin embargo, al exponer su posición podemos eliminar fácilmente el equívoco llamando «poder» a lo primero y «coerción» a lo segundo.

Su tipología del «poder» abarca, pues, coerción, influencia, autoridad, fuerza y manipulación. Existe *coerción,* como acabamos de ver, cuando *A* consigue la obediencia de *B* mediante una amenaza de privación dondequiera que hay «un conflicto en torno a los valores o al curso de la acción entre *A* y *B*» (p. 24) [6]. Existe *influencia* donde *A,* «sin recurrir a una amenaza tácita o franca de privación rigurosa, hace que [*B*] cambie el curso de su acción» (p. 30). En una situación que comporta *autoridad,* «*B* obedece porque reconoce que la orden [de *A*] es razonable en términos de sus propios valores», bien porque su contenido es legítimo y razonable, bien porque se ha llegado a él a través de un procedimiento legítimo y razonable (pp. 34, 37). En el caso de la *fuerza, A* alcanza su objetivo frente a la no obediencia de *B* despojándole de la opción entre obediencia y no obediencia. *Manipulación* es, por tanto, un «aspecto» o una subnoción de la fuerza (distinta de la coerción, el poder, la influencia y la autoridad), dado que aquí la «obedien-

cia es posible al faltar por parte del que ha de obedecer un conocimiento bien de la procedencia, bien de la naturaleza exacta de lo que se le pide» (p. 28).

La crítica que Bachrach y Baratz hacen al enfoque unidimensional del poder de los pluralistas es, hasta cierto punto, *antibehaviorista;* es decir los autores pretenden que «subraya indebidamente la importancia de proponer, decidir y vetar», y, como resultado de ello, «no toma en cuenta el hecho de que el poder puede ser ejercido —y a menudo lo es— limitando el alcance de la adopción de decisiones a problemas relativamente "inocuos"» (p. 6). Por otro lado, estos autores insisten —al menos en su libro, replicando a los críticos que mantienen que si *B* no actúa porque prevé la reacción de *A,* entonces no ocurre nada y tenemos un «no evento», que no es susceptible de verificación empírica— en que las llamadas no decisiones, que restringen el alcance de la adopción de decisiones, son, a su vez, *decisiones* (observables). Éstas, sin embargo, pueden no ser abiertas o específicas con respecto a un tema dado o incluso no haber sido adoptadas conscientemente para excluir a detractores en potencia, a los cuales tal vez desconozcan los defensores del statu quo. Tal desconocimiento «no significa, empero, que el grupo dominante prescinda de adoptar no decisiones que preserven o promuevan su dominación. El mero apoyo al proceso político establecido tiende a surtir ese efecto» (p. 50).

Así pues, un análisis satisfactorio del poder bidimensional implica un examen tanto de la *adopción de decisiones* como de la *adopción de no decisiones.* Una decisión es «una elección entre varios modos de acción alternativos» (p. 39); una no decisión es «una decisión que conduce a la supresión o frustración de un reto latente o manifiesto a los valores o intereses de quien adopta la decisión» (p. 44). Por consiguiente, la adopción de no decisiones es «un medio de que las demandas de cambio en la actual distribución de beneficios y privilegios dentro de la comunidad puedan ser sofocadas incluso antes de ser articuladas; o mantenidas ocultas; o amortiguadas antes de que tengan acceso a la arena donde se adoptan las decisiones en cuestión; o, en caso de que fallen todas estas cosas, truncadas o destruidas en la fase de ejecución de las decisiones del proceso político» (p. 44).





En parte, Bachrach y Baratz redefinen efectivamente las fronteras de lo que hay que considerar como problema político. Para los pluralistas, estas fronteras son establecidas por el sistema político que se está observando o, mejor dicho, por las élites del mismo, ya que, como dice Dahl, «de un problema político difícilmente se puede afirmar que existe a menos y hasta tanto que haya acaparado la atención de un sector importante del estrato político» (Dahl, 1961: 92). El observador selecciona entonces algunos de estos problemas en cuanto obviamente importantes o "clave" y analiza la adopción de decisiones en relación con ellos. Para Bachrach y Baratz, en cambio, es de crucial importancia identificar los *problemas potenciales* a los que la adopción de no decisiones impide actualizarse. Para ellos, los problemas «importantes» o «clave» pueden ser, por tanto, actuales o —más probablemente— potenciales, siendo un problema clave «aquel que entraña un genuino desafío a los recursos del poder o autoridad de quienes ordinariamente dominan el proceso en virtud del cual se determinan las salidas políticas del sistema», es decir «una demanda de transformación duradera tanto de la manera en que son distribuidos los valores en el sistema de gobierno [...] como de la propia distribución de los valores» (Baratz, 1970: 47-48).

A despecho de esta crucial diferencia con los pluralistas, el análisis de Bachrach y Baratz tiene en común con el de aquéllos un aspecto significativo, a saber el hincapié en el *conflicto* efectivo, observable, abierto o encubierto. Mientras que los pluralistas sostienen que, en la adopción de decisiones, el poder únicamente se revela allí donde hay conflicto, Bachrach y Baratz suponen que esto mismo ocurre en casos de adopción de no decisiones. Afirman, por tanto, que si «no hay conflicto, abierto o encubierto, habrá que presumir que existe un consenso en cuanto a la distribución de valores imperante, en cuyo caso es imposible la adopción de decisiones» (p. 49). A falta de tal conflicto, arguyen, «no hay forma de juzgar correctamente si el propósito de una decisión es realmente impedir o frustrar una seria consideración de una demanda de cambio que amenaza en potencia a quien adopta las decisiones» (p. 50). Si «parece haber una aquiescencia universal con respecto al statu quo», entonces no será posible «determinar empíricamente si ese consenso es genuino o, por el contrario, ha sido impuesto mediante la adopción de no decisiones». Los autores agregan extrañamente que «el análisis de este problema queda fuera del alcance de un analista político y acaso sólo pueda ser analizado fructíferamente por un filósofo» (p. 49).

Esta última observación parece indicar que Bachrach y Baratz no están seguros de si lo que quieren decir es que el poder de adopción de no decisiones no puede ser ejercido en ausencia de conflictos observables o que jamás podremos saber si lo ha sido. De cualquier manera, el conflicto que ellos creen necesario se da entre los *intereses* de quienes están implicados en la adopción de no decisiones y los *intereses* de quienes ellos excluyen de la audición dentro del sistema político. ¿Cómo se





identifican los intereses de estos últimos? Bachrach y Baratz contestan que el observador

> debe determinar si tales personas y grupos aparentemente desfavorecidos por la movilización de las inclinaciones tienen agravios abiertos o encubiertos [...], siendo agravios abiertos los que ya han sido expresados y han dado lugar a un problema dentro del sistema político, mientras que los encubiertos están todavía *fuera* del sistema.

Estos últimos «no han sido considerados "dignos" de atención y controversia públicas», aunque son «observables para el investigador en su forma abortada» (p. 49). Dicho de otro modo, Bachrach y Baratz tienen un concepto más amplio de los «intereses» que los pluralistas, si bien este concepto se refiere a intereses subjetivos más que objetivos. Mientras que el pluralista considera como intereses las preferencias políticas manifestadas por el comportamiento de todos los ciudadanos que se supone están dentro del sistema político, Bachrach y Baratz consideran también las preferencias manifestadas por el comportamiento de quienes parcial o totalmente están excluidos del sistema político, en forma de agravios abiertos o encubiertos. En ambos casos se supone que los intereses están conscientemente articulados y son observables.

Concluyo, pues, que el enfoque bidimensional del poder comporta una *crítica matizada* —y digo matizada porque todavía se supone que la adopción de no decisiones es una forma de adopción de decisiones— del *carácter behaviorista* del primer enfoque y deja un margen para considerar las formas en que se puede impedir que se adopten *decisiones* acerca de *problemas potenciales* en torno a los cuales existe un *conflicto* observable de *intereses* (subjetivos) considerados como en-

carnados en preferencias políticas expresas y agravios infrapolíticos.

## IV. El enfoque tridimensional

No hay duda de que el enfoque bidimensional del poder supone un importante avance con respecto al unidimensional, puesto que incorpora al análisis de las relaciones de poder la cuestión del control sobre el programa político y de los modos de mantener fuera del proceso político problemas potenciales. No obstante, entiendo que es inadecuado por tres razones.

En primer lugar, su crítica del behaviorismo es matizada en exceso; o, por decirlo de otro modo, sigue estando demasiado apegada al behaviorismo, esto es al estudio del «comportamiento efectivo», abierto, cuyas «decisiones concretas» en situaciones de conflicto son consideradas paradigmáticas. Al intentar asimilar todos los casos de exclusión de problemas potenciales del programa político al paradigma de la decisión, proporciona un cuadro engañoso de las formas en que los individuos y sobre todo los grupos e instituciones logran excluir del proceso político problemas potenciales. Las decisiones son elecciones hechas de manera consciente e intencional por los individuos entre varias alternativas, mientras que las inclinaciones del sistema pueden ser movilizadas, recreadas y reforzadas de formas que no son conscientemente elegidas ni son el resultado que pretendían las elecciones particulares de los individuos. Como afirman los propios Bachrach y Baratz, la dominación por los defensores del statu quo puede ser tan firme y generalizada que éstos ignoren los potenciales aspirantes a su posición y, por consiguiente, las alternativas al proceso político existente, cuyas inclinaciones se esfuerzan por mantener. En cuanto «estudiosos del poder y sus consecuencias», dicen, «nuestra preocupación no es si los defensores del statu quo usan su poder conscientemente, sino si lo ejercen, cómo lo ejercen y qué efectos tiene ello en el proceso político y en otros actores dentro del sistema (Bachrach y Baratz, 1970: 50).





Más aún: las inclinaciones del sistema no se nutren simplemente de una serie de actos elegidos de manera individual, sino también y sobre todo del comportamiento socialmente estructurado y culturalmente configurado de los grupos, y de las prácticas de las instituciones que ciertamente pueden manifestarse a través de la inacción de los individuos. Bachrach y Baratz coinciden con los pluralistas en adoptar un enfoque del poder excesivamente individualista en el aspecto metodológico. Unos y otros siguen aquí los pasos de Max Weber, para quien el poder era la probabilidad de que los *individuos realizaran su voluntad* pese a la resistencia de otros, mientras que el poder de controlar el programa político y excluir problemas potenciales no puede ser adecuadamente analizado a menos que sea concebido como una función de fuerzas colectivas y conciertos sociales[7]. Hay, en efecto, aquí dos casos diferenciables. En primer lugar está el fenómeno de la acción colectiva, donde la política o acción de una colectividad (ya sea un grupo, como por ejemplo una clase, o una institución, como por ejemplo un partido político o una empresa comercial) es manifiesta, pero no atribuible a las decisiones o al comportamiento de individuos particulares. En segundo lugar está el fenómeno de

los efectos «sistémicos» u organizativos, donde la movilización de inclinaciones resulta, como decía Schattschneider, de la forma de organización. Tales colectividades y organizaciones se componen, por supuesto, de individuos, pero el poder que ejercen no se puede conceptualizar simplemente en términos de las decisiones o el comportamiento de los individuos. Como dijo sucintamente Marx, «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran inmediatamente, que existen y transmite el pasado»[2].

El segundo aspecto en que resulta inadecuado el enfoque bidimensional es el consistente en asociar al poder con el conflicto efectivo, observable. Las críticas de los pluralistas en este sentido también se ciñen demasiado a sus adversarios[3] (y unos y otros se ciñen a su vez a Weber, quien, como hemos visto, subrayaba la realización de la voluntad de uno *pese a la resistencia de otros*). Esta insistencia en el conflicto efectivo en cuanto rasgo esencial del poder no va a ninguna parte, y ello por dos razones, cuando menos.

La primera es que, según los propios análisis de Bachrach y Baratz, hay dos tipos de poder que pueden no implicar tal conflicto, a saber la manipulación y la autoridad, que ellos conciben como un «acuerdo basado en la razón» (Bachrach y Baratz, 1970: 20), aunque en otro lugar digan que comporta un «posible conflicto de valores» (p. 37).

La segunda razón por la que la insistencia en el conflicto efectivo y observable no va a ninguna parte es sencillamente que resulta sumamente insatisfactorio suponer que el poder sólo se ejerce en situaciones de conflicto. Dicho con todo rigor,





*A* puede ejercer poder sobre *B* consiguiendo que éste haga lo que no quiere hacer, pero también ejerce poder sobre él influyendo en sus necesidades genuinas, modelándolas o determinándolas. De hecho, ¿no estriba el supremo ejercicio del poder en lograr que otro u otros tengan los deseos que uno quiere que tengan, es decir en asegurarse su obediencia mediante el control sobre sus pensamientos y deseos? No hace falta llegar al extremo de hablar de *Un mundo feliz* o del mundo de B. F. Skinner para percatarse de que el control del pensamiento adquiere un sinfín de formas menos totales y más mundanas, a través del control de la información, a través de los medios de comunicación social y a través de los procesos de socialización. No deja de ser una ironía, ciertamente, que haya excelentes descripciones de este fenómeno en *Who governs?* Consideremos la descripción del papel de los «patricios» a comienzos del siglo XIX: «La élite parece haber poseído la más indispensable de las características de un grupo dominante: el sentimiento, compartido no sólo por ella, sino asimismo por la plebe, de que su pretensión de gobernar era legítima» (Dahl, 1961: 17). Y Dahl descubre también este fenómeno en las condiciones «pluralistas» de la actualidad. Los dirigentes, dice, «no sólo *responden* a las preferencias de los votantes, sino que además *modelan* esas preferencias» (p. 164). Y más adelante: «Casi toda la población adulta se ha visto sometida a *algún* grado de adoctrinamiento a través de las escuelas» (p. 317), etc. Lo malo, al parecer, es que tanto Bachrach y Baratz como los pluralistas suponen que si el poder, tal como lo entienden ellos, sólo se manifiesta en casos de conflicto efectivo, de ello se desprende que el conflicto efectivo es necesario para el poder. Pero esto es ignorar un detalle crucial: que la más eficaz e insi-

diosa utilización del poder consiste en impedir que tal conflicto aflore.

El tercer aspecto en que resulta inadecuado el enfoque bidimensional del poder guarda estrecha relación con el segundo: se trata de la insistencia en que el poder de adopción de no decisiones existe únicamente allí donde se dan agravios a los que se niega la entrada en el proceso político en forma de problemas. Si el observador logra descubrir que no hay tales agravios, entonces debe suponer que hay un «genuino» consenso acerca de la distribución de valores imperante. Por decirlo de otra manera, aquí se supone que si las personas no sienten agravio ninguno, entonces es que no tienen intereses susceptibles de ser lesionados por el uso del poder. Mas ello es también sumamente insatisfactorio. En primer lugar, ¿qué es, en todo caso, un agravio: una demanda articulada en base a un conocimiento político, una queja indirecta nacida de la experiencia de cada día, una vaga sensación de malestar o un sentimiento de carencia? (cf. Lipsitz, 1970). En segundo lugar, y más importante, ¿no estriba el supremo y más insidioso ejercicio del poder en impedir en cualquier medida que las personas tengan agravios, recurriendo para ello a modelar sus percepciones, cogniciones y preferencias de suerte que acepten su papel en el orden de cosas existente, ya sea porque no pueden ver ni imaginar una alternativa al mismo, ya sea porque lo ven como natural e irreemplazable, o porque lo valoran como algo ordenado por Dios y beneficioso? Suponer que ausencia de agravio equivale a un consenso genuino es simplemente descartar la posibilidad de un consenso erróneo o manipulado por obra del mandato definicional.

En resumen, el enfoque tridimensional del poder comporta una *minuciosa crítica* del *carácter behaviorista* [10] de los dos





primeros enfoques, considerados demasiado individualistas, y deja un margen para la consideración de las muchas formas de mantener fuera de la política *problemas potenciales,* bien mediante la actuación de fuerzas sociales y prácticas institucionales, bien mediante las decisiones tomadas por individuos. Tal cosa, por otro lado, puede ocurrir en ausencia de un conflicto actual, observable, que acaso haya sido felizmente conjurado, aunque se mantenga ahí una referencia implícita al conflicto potencial. De cualquier modo, esa potencialidad puede no verse actualizada nunca. Lo que puede darse ahí es un *conflicto latente,* que estriba en la contradicción entre los intereses de aquellos que ejercen el poder y los *intereses reales* de aquellos a quienes excluyen [11]. Estos últimos quizá no expresen sus intereses o ni siquiera tengan conciencia de ellos, pero, como argumentaré, en definitiva la identificación de esos intereses siempre se basa en hipótesis empíricamente defendibles y refutables.

A continuación resumiremos los rasgos distintivos de los tres enfoques del poder presentados más arriba.

## *Enfoque unidimensional del poder*

Hincapié en:

(a) el comportamiento
(b) la adopción de decisiones
(c) problemas (clave)
(d) el conflicto observable (abierto)
(e) intereses (subjetivos), entendidos como preferencias políticas que nos revela la participación política.

*Enfoque bidimensional del poder*

Crítica (matizada) del carácter behaviorista

Hincapié en:

(a) la adopción de decisiones y la adopción de no decisiones
(b) problemas y problemas potenciales
(c) el conflicto observable (abierto o encubierto)
(d) intereses (subjetivos), entendidos como preferencias políticas o agravios.

*Enfoque tridimensional del poder*

Crítica del carácter behaviorista

Hincapié en:

(a) la adopción de decisiones y el control del programa político (no necesariamente a través de decisiones)
(b) problemas y problemas potenciales
(c) el conflicto observable (abierto o encubierto) y latente
(d) intereses subjetivos y reales.

## V. LA CONCEPCIÓN DE PODER SUBYACENTE

Rasgo común a estos tres enfoques del poder es su carácter evaluativo: todos ellos surgen de una perspectiva moral y política





particular y operan dentro de ella. Yo diría, ciertamente, que el poder es uno de esos conceptos que dependen inevitablemente de los valores. Con esto quiero decir que tanto su definición como cualquier uso que de aquél se quiera hacer, una vez definido, van ligados indisolublemente a una determinada serie de supuestos acerca de valores —probablemente no reconocidos— que predeterminan su ámbito de aplicación empírica. Más adelante sostendré que algunos de estos usos permiten mejor que otros la extensión y profundización de ese ámbito. Además, el concepto de poder es, en consecuencia, lo que se ha dado en llamar una «noción esencialmente contestada», uno de esos conceptos que «inevitablemente implican disputas interminables sobre sus empleos correctos por parte de los usuarios» (Gallie, 1955-1956: 169). En verdad, meterse en tales disputas es meterse en política.

Un punto común o idea primordial absolutamente fundamental de toda reflexión acerca del poder es que *A* de alguna manera afecta a *B*. Ahora bien, para aplicar esta idea primordial (causal) al análisis de la vida social necesitamos algo más, a saber la idea de que *A* actúa así de una manera no trivial, significativa (cf. White, 1972). Claramente, todos nos afectamos unos a otros todo el tiempo de mil maneras; el concepto de poder, al igual que los de coerción, influencia, autoridad, etc., con él emparentados, escoge ámbitos de esa afectación que le parecen significativos en algún aspecto específico. Para que una forma de concebir el poder (o una forma de definir el concepto del poder) sea útil en el análisis de las relaciones sociales, tiene que comportar una respuesta a las preguntas: «¿a qué se considera aspecto significativo?» y «¿qué es lo que hace significativo que *A* afecte a *B*?». Ahora bien, el *concepto* de poder así defini-

do, cuando se interpreta y pone en práctica, proporciona uno o más *enfoques* del poder, esto es una o más formas de identificar casos de poder en el mundo real. Los tres enfoques que hemos considerado se pueden entender como interpretaciones y aplicaciones alternativas de un mismo concepto de poder subyacente, según el cual *A* ejerce poder sobre *B* cuando *A* afecta a *B* en sentido contrario a los intereses de *B*[12]. De cualquier modo, hay formas alternativas —no menos contestables— de conceptualizar el poder que implican criterios alternativos de significatividad. Examinemos dos de ellas.

Consideremos, primeramente, el concepto de poder elaborado por Talcott Parsons (1957, 1963a, 1963b, 1967). Parsons pretende «tratar el poder como un mecanismo *específico* que opera para producir cambios en la acción de otras unidades, individuales o colectivas, en los procesos de interacción social» (1967: 299). ¿Qué es, a su entender, lo que hay de específico en este mecanismo, lo que caracteriza a éste como «poder»? Dicho de otro modo, ¿qué criterios de significatividad usa Parsons para identificar como «poder» un ámbito de afectación particular? La respuesta es, en sustancia, el uso de decisiones autoritarias con vistas a objetivos colectivos. He aquí cómo define este autor el poder:

> Poder es, por tanto, una capacidad generalizada de garantizar el cumplimiento de obligaciones vinculantes por parte de unidades dentro de un sistema de organización colectiva, cuando las obligaciones se legitiman mediante la referencia a su repercusión en las notas colectivas y donde, en caso de actitudes recalcitrantes, se presuma la ejecución mediante sanciones situacionales negativas, cualquiera que sea el agente efectivo de tal ejecución (p. 308).





> «En esta forma legitimada, el poder de *A* sobre *B* es el "derecho" que tiene *A,* en cuanto unidad de adopción de decisiones implicada en el proceso colectivo, de adoptar decisiones que prevalezcan sobre las de *B,* en interés de la eficacia de la operación colectiva en su totalidad» (p. 318).

La conceptualización del poder de Parsons asocia a éste con la autoridad, el consenso y la persecución de metas colectivas, y lo disocia de los conflictos de intereses y, en particular, de la coerción y la fuerza. Así pues, el poder depende de la «institucionalización de la autoridad» (p. 331) y «es concebido como un medio generalizado de movilizar las adhesiones o la obligación de cara a una acción colectiva eficaz» (p. 331). En cambio, «la amenaza de medidas coercitivas, o de coacción sin legitimación o justificación, no debe ser calificada en modo alguno de uso del poder...» (p. 331). Parsons criticaba, pues, a C. Wright Mills por haber interpretado el poder «exclusivamente como una facilidad para conseguir lo que desea un grupo —el de quienes tienen el poder— impidiendo que otro grupo —el de quienes "están fuera"— consiga lo que desea», en lugar de ver en él una «facilidad para el cumplimiento de una función dentro y en pro de la sociedad en cuanto sistema» (Parsons, 1957: 139).

Consideremos en segundo lugar el concepto de poder definido por Hannah Arendt.

«El *poder*», dice,

> corresponde a la aptitud humana no sólo de actuar, sino de actuar de manera concertada. El poder no es nunca la propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y existe sólo mientras permanece unido el grupo. Cuando decimos que alguien está «en el poder», nos referi-

mos efectivamente a que tiene poderes de un cierto número de personas para que actúe en su nombre. En el momento en que desaparece el grupo que dio origen al poder en un principio (*potestas in populo:* sin un pueblo o grupo no hay poder), «su poder» se desvanece igualmente (Arendt, 1970: 44).

Es

el respaldo popular lo que confiere poder a las instituciones de un país, y tal respaldo no es sino la prosecución del consentimiento que dio origen a las leyes en un principio. En una situación de gobierno representativo, se supone que el pueblo dirige a quienes lo gobiernan. Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y desmoronan tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de sustentarlas. A esto se refería Madison cuando decía que «todos los gobiernos se basan en la opinión», lo cual no es menos válido para las diversas formas de monarquía que para las democracias (p. 41).

La concepción del poder de Arendt asocia a éste con una tradición y un vocabulario que ella hace remontarse hasta Atenas y Roma, según los cuales la república se basa en el imperio de la ley, que descansa sobre «el poder del pueblo» (p. 40). Desde esta perspectiva, el poder aparece disociado de la «relación mando-obediencia» (p. 40) y «la cuestión del dominio» (p. 44). El poder es consensual: «no necesita justificación, por ser inherente a la misma existencia de las comunidades políticas; lo que sí necesita es legitimación... El poder surge siempre que el pueblo se reúne y actúa concertadamente, pero su legitimación proviene más de la reunión inicial que de cualquier acción que luego pueda seguir» (p. 52). La *violencia,* en cambio, es instrumental, es un me-





dio para conseguir un fin, pero «jamás será legítima» (p. 52). El poder, «lejos de ser un medio para conseguir un fin, es, en efecto, la condición misma que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de la categoría medio-fin» (p. 51).

El objetivo de estas definiciones del poder de Parsons y Arendt, bastante similares, es prestar un apoyo persuasivo a los armazones teóricos generales de sus respectivos autores. En el caso de Parsons, vincular el poder a las decisiones autoritarias y las metas colectivas sirve para reforzar su teoría de la integración social, basada en un consenso acerca de los valores por el procedimiento de sustraer a la vista toda una serie de problemas que han interesado a los llamados teóricos de la "coerción", justamente en el contexto del «poder». Por obra de la definición, fenómenos como la coerción, la explotación, la manipulación y demás dejan de ser fenómenos del poder y, por consiguiente, desaparecen del paisaje teórico. Anthony Giddens ha formulado muy bien este punto:

Dos hechos obvios —que las decisiones autoritarias muy a menudo sirven a intereses sectoriales y que los conflictos más radicales que se dan en la sociedad surgen de luchas por el poder— son definidos al margen de toda consideración, por lo menos en cuanto fenómenos conectados con el «poder». La conceptualización del poder que ofrece Parsons le permite desplazar todo el peso de su análisis del poder en cuanto expresión de una relación *entre* individuos o grupos, para orientarlo hacia una concepción del poder como «propiedad del sistema». Se ignora que las «metas» colectivas, e incluso los valores subyacentes, pueden ser el resultado de una «disposición pactada» sobre la base de conflictos entre partes que tienen poderes diferenciales, toda vez que, para Parsons, el «poder» supone la existencia previa de metas colectivas (Giddens, 1968: 265).

En el caso de Arendt, similarmente, la conceptualización del poder desempeña un papel persuasivo, defendiendo su concepción de «la *res publica,* la cosa pública» a la que da su consentimiento el pueblo, que «se comporta de manera no violenta y argumenta en términos racionales», y oponiéndose a la reducción de «los asuntos públicos a una cuestión de dominio» y a la vinculación conceptual del poder con la fuerza y la violencia. «Hablar de poder no violento», dice la autora, «es una redundancia» (Arendt, 1970: 56). Estos distingos permiten a Arendt hacer afirmaciones como las que siguen: «La tiranía, como descubrió Montesquieu, es por tanto la más violenta y menos poderosa de las formas de gobierno» (p. 41); «donde el poder está desintegrado, las revoluciones son posibles, pero no necesarias» (p. 49); «ni siquiera la más despótica dominación que conocemos, a saber la del amo sobre los esclavos, que eran siempre más numerosos que él, se basaba en instrumentos coercitivos superiores en cuanto tales, sino en una organización superior del poder, esto es, en la solidaridad organizada de los amos» (p. 50); «la violencia siempre puede destruir al poder; del cañón de la escopeta sale la orden más eficaz, que lleva a la obediencia más inmediata y perfecta; lo que nunca puede salir de él es poder» (p. 53); «poder y violencia son contrarios, pues donde el uno domina de manera absoluta, la otra está ausente. La violencia aparece dondequiera que el poder corre peligro pero, abandonada a su suerte, acaba con la existencia del poder» (p. 56).

Tales conceptualizaciones del poder son racionalmente defendibles. Ahora bien, la opinión de este libro es que tienen menos valor que la enunciada aquí, y ello por dos razones.

En primer lugar, existen convincentes redefiniciones del poder que son ajenas tanto a las acepciones capitales de «poder» en sentido tradicional cuanto a la temática que siempre ha preocupado fundamentalmente a los estudiosos del poder. Éstos insisten en la locución «poder para», ignorando «poder sobre». Así pues, poder indica una «capacidad», una «facilidad», una «aptitud», no una relación. De acuerdo con ello, el aspecto conflictual del poder —esto es, el que se ejerza *sobre* personas— desaparece enteramente del mapa [13]. Y junto con él desaparece el interés fundamental por estudiar en primer lugar las relaciones de poder, el interés por garantizar —o procurar garantizar— la obediencia de las personas superando o evitando su oposición.





En segundo lugar, el propósito de estas definiciones es, como hemos visto, reforzar ciertas posiciones teóricas; mas todo lo que se pueda expresar mediante ellas se puede expresar con mayor claridad mediante el esquema conceptual aquí propuesto, sin que ello implique ocultar a los ojos del observador los aspectos —capitales— del poder que ellas definen sin existencia. Así, por ejemplo, Parsons se opone a ver en el poder un fenómeno de «suma cero» y apela a la analogía de la creación de crédito en economía, argumentando que el uso del poder, como cuando los gobernados tienen confianza justificada en sus gobernantes, puede alcanzar objetivos deseados por todos y que a todos benefician. Se ha dicho, en defensa de esta visión, que «en cualquier clase de grupo, la existencia de posiciones de "liderazgo" definidas "engendra" poder, el cual se puede usar para alcanzar metas deseadas por la mayoría de los componentes del grupo» (Giddens, 1968: 263). Análogamente, Arendt dice que los miembros de un grupo que actúan concertadamente están ejerciendo un poder. Con arreglo al esquema conceptual aquí esbozado, todos los casos similares de

actividad cooperativa, donde individuos o grupos se vean afectados unos por otros significativamente, no dándose conflicto de intereses entre ellos, serán identificables como casos de «influencia», mas no de «poder». Todo lo que dicen Parsons y Arendt sobre el comportamiento consensual resulta razonable, pero lo mismo ocurre con todo lo que destierran del lenguaje del poder.

Llegado a este punto, quizá sea útil que presente un mapa conceptual (fig. 1) del poder y sus conceptos afines —todas las modalidades de «afectación significativa»—, el cual se ceñirá, *grosso modo,* a la tipología de Bachrach y Baratz a la que antes hice referencia. Huelga decir que este mapa en sí es esencialmente contestable y en particular, aunque esté destinado a analizar y situar el concepto de poder que subyace en los enfoques unidimensional, bidimensional y tridimensional, no pretendo que por fuerza resulte aceptable para todos los defensores de estos enfoques. Una razón de ello, por supuesto, es que está desarrollado desde la perspectiva del enfoque tridimensional, que incorpora los otros dos y, por consiguiente, va más lejos que ellos.

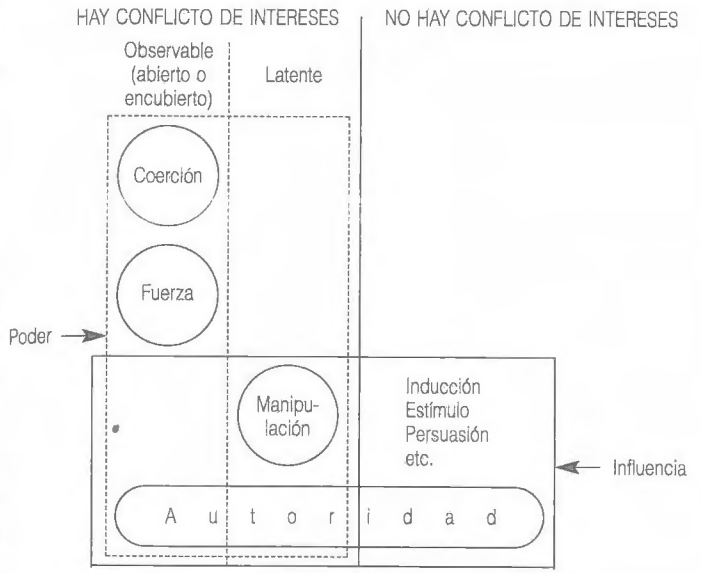
Se podrá comprobar que, en este esquema, el poder puede ser o no una forma de influencia, según intervengan o no sanciones, mientras que influencia y autoridad pueden ser o no una forma de poder, según intervenga o no un conflicto de intereses. La autoridad consensual, sin conflicto de intereses, no es, por tanto, una forma de poder.

Si la persuasión racional es o no una forma de poder e influencia, es una cuestión que no se puede tratar aquí adecuadamente. Por si sirve de algo, yo me inclino a responder afirmativa y negativamente a la vez. Afirmativamente, porque es una forma de afectación significativa: *A* consigue (o es causa de)





FIGURA 1. *Mapa del poder y sus conceptos afines*




que *B* haga o piense lo que de otro modo no haría o pensaría. Y negativamente, porque *B* acepta autónomamente las razones de *A,* de suerte que uno se inclina a decir que no es *A,* sino que son las razones de *A,* o la aceptación de éstas por *B,* las que tienen la culpa de que *B* cambie de rumbo. Sospecho que nos hallamos en presencia de una antinomia fundamental (kantiana) entre causalidad, por un lado, y autonomía y razón, por el otro. No veo la manera de resolver tal antinomia: simplemente, actúan aquí presiones conceptuales contradictorias.

Podríamos preguntarnos asimismo si el poder puede o no ser ejercido por *A* sobre *B* de forma que coincida con los intereses reales de *B*. Es decir: supongamos que existe ahora un

conflicto entre las preferencias de *A* y *B,* pero que las preferencias de *A* coinciden con los intereses reales de *B*. Ante esto, hay dos respuestas posibles: (1) que *A* podría ejercer un «poder a corto plazo» sobre *B* (con un conflicto observable de intereses subjetivos), pero que siempre y cuando *B* reconozca sus intereses reales, la relación de poder acaba: se autoaniquila; (2) que la totalidad o la mayoría de las formas de control de *A* sobre *B,* ya sean logradas o queden en intento, cuando *B* se opone o se resiste, constituyen una violación de la autonomía de *B;* que *B* tiene un interés real por su propia autonomía, hasta el punto de que tal ejercicio de poder no puede coincidir con los intereses reales de *B*. Está claro que la primera de estas respuestas queda expuesta al abuso, por cuanto parece brindar una paternalista licencia para la tiranía; mientras que la segunda proporciona una defensa anarquista en contra de esa tiranía, identificando la totalidad o la mayoría de los casos de influencia con el poder. Aunque me atrae la segunda respuesta, me inclino por adoptar la primera, cuyos peligros pueden ser obviados insistiendo en la base empírica que sirve para identificar los intereses reales. Tal identificación no es cosa de *A, sino de B,* que procede a optar en unas condiciones de relativa autonomía y, en particular, con independencia del poder de *A,* por ejemplo a través de una participación democrática [14].

## VI. PODER E INTERESES

He definido el concepto de poder diciendo que *A* ejerce poder sobre *B* cuando *A* afecta a *B* de manera contraria a los intereses





de *B*. Ahora bien, la noción de «intereses» es una noción inevitablemente evaluativa (cf. Balbus, 1971, Connolly, 1972): si digo que algo coincide con tus intereses, quiero decir que tienes un derecho a ello, y si digo que «la política *x* coincide con el interés de *A*», esto constituye una justificación *prima facie* de esa política. En general, hablar de intereses procura una licencia para emitir juicios normativos de carácter moral y político. No es de extrañar, pues, que concepciones diferentes de lo que *son* los intereses vayan asociadas con posiciones morales y políticas diferentes. De forma muy burda, se podría decir que el liberal toma a los hombres como son y les aplica principios relativos a deseos, relacionando sus intereses con lo que efectivamente desean o prefieren, con sus preferencias políticas tal como se manifiestan a través de su participación política [15]. El reformista, a su vez, viendo y deplorando que el sistema político no dé igual importancia a todos los deseos de los hombres, también relaciona los intereses de éstos con lo que desean o prefieren, aunque admite que ello pueda revelarse de modos más indirectos y subpolíticos: en forma de deseos y preferencias desviados, sumergidos o disimulados. El radical, empero, sostiene que los propios deseos de los hombres pueden ser producto de un sistema que va en contra de sus intereses; en casos tales relaciona estos últimos con lo que desearían o preferirían si estuviesen en condiciones de elegir [16]. Cada uno de los tres elige una cierta gama de la totalidad de deseos actuales y potenciales como objeto relevante de su tasación moral. En resumen, sugiero que el enfoque unidimensional del poder presupone una concepción liberal de los intereses, el bidimensional una concepción reformista y el tridimensional una concepción radical. (Y afirmaría que todo enfoque del poder descansa sobre alguna concepción normativamente específica de los intereses [17].)

## VII. COMPARACIÓN DE LOS TRES ENFOQUES

Paso ahora a considerar los puntos fuertes y débiles de los tres enfoques del poder que he bosquejado.

Las virtudes del enfoque de la adopción de decisiones, o enfoque unidimensional, son obvias y han sido puestas de relieve a menudo: por medio de él —citamos de nuevo a Merelman—, el pluralista «estudió el comportamiento efectivo, insistió en las definiciones operativas y encontró pruebas» (Merelman, 1968a: 451). Sin embargo, el problema está en que, haciendo esto, estudiando la adopción de decisiones importantes en el seno de la comunidad, el pluralista se limitaba a asumir y reproducir las inclinaciones del sistema que estaba estudiando. Al analizar las decisiones en materia de urbanismo, educación pública y nombramientos políticos, Dahl nos revela montones de cosas sobre la *diversidad* del poder de adopción de decisiones en New Haven. Demuestra que estas áreas problemáticas son independientes entre sí y que, en líneas generales, individuos diferentes ejercen el poder en áreas diferentes, por lo que no hay un conjunto de individuos, ni una única élite, pues, que tenga un poder determinante de adopción de decisiones que abarque diversas áreas problemáticas. Arguye Dahl asimismo que el proceso de adopción de decisiones responde a las preferencias de los ciudadanos, toda vez que los políticos y funcionarios elegidos que intervienen en él prevén los resultados de futuras elecciones. Sería insensato, dice Dahl, «menospreciar la medida en que los votantes pueden ejercer una influencia *indirecta* en las decisiones de los dirigentes a través de las elecciones» (Dahl, 1961: 101); ningún problema importante para aquéllos es fácil





que sea ignorado durante mucho tiempo por éstos. Dahl describe, pues, la política pluralista como variada y abierta a la vez; dice así: «La independencia, permeabilidad y heterogeneidad de los diferentes sectores del estrato político garantizan —o poco menos— que cualquier grupo descontento halle portavoces en el estrato político» (p. 93). Pero esa diversidad y esa apertura que ve Dahl pueden resultar sumamente engañosas si el poder se ejerce en el interior del sistema con vistas a limitar la adopción de decisiones a los problemas aceptables. Adoptando decisiones aceptables, individuos y élites pueden actuar por separado, pero también pueden actuar de manera concertada —o incluso no actuar en absoluto—, de suerte que los problemas inaceptables se mantengan fuera de la política, con lo cual se evita que el sistema se torne más variado de lo que es. «Un sistema político que sea pluralista en su adopción de decisiones», se ha afirmado, «puede ser unitario en su adopción de no decisiones» (Crenson, 1971: 179). El método de adopción de decisiones impide la consideración de tal posibilidad. Dahl concluye que el sistema es permeable para cualquier grupo descontento, pero sólo estudia casos coronados por el éxito y no examina jamás los intentos fallidos. Más aún: la tesis de que la influencia indirecta da al electorado un control sobre los dirigentes puede invertirse. La influencia indirecta puede igualmente operar para impedir a los políticos, funcionarios u otros plantear problemas o propuestas notoriamente inaceptables para algún grupo o institución de la comunidad. Puede servir a los intereses de una élite, y no únicamente a los del electorado. En suma, el enfoque unidimensional del poder no puede revelar las vías menos visibles por las que un sistema pluralista pueda ser inclinado en favor de ciertos grupos y en contra de otros.

El enfoque bidimensional revela algo más a este respecto —lo que en sí constituye un progreso considerable—, pero se limita a estudiar situaciones donde la movilización de las inclinaciones puede ser atribuida a decisiones de individuos, con el consiguiente efecto de impedir que los agravios observables —ya sean abiertos o encubiertos— se conviertan en problemas dentro del proceso político. A mi entender, ello explica en buena medida la gran endeblez e insuficiencia del estudio de Bachrach y Baratz sobre pobreza, raza y política en Baltimore. En realidad, todo este estudio no es más que una exposición de las diversas decisiones del alcalde y algunos dirigentes empresariales con el objeto de impedir que las incipientes reivindicaciones de los negros de Baltimore se conviertan en problemas políticamente amenazadores —mediante estratagemas tales como entrevistarse ciertas personas, crear grupos de trabajo para quitar hierro al problema de la pobreza, apoyar determinadas medidas de asistencia social, etc.—, además de una exposición de cómo consiguieron los negros tener acceso a la política mediante una lucha declarada que incluyó disturbios. Este análisis es superficial justamente porque se limita a estudiar las decisiones individuales adoptadas para impedir que reivindicaciones potencialmente amenazadoras se volvieran políticamente peligrosas. Un análisis más profundo se ocuparía también de todas las complejas y sutiles maneras en que la *inactividad* de los dirigentes y el mero peso de las instituciones —políticas, industriales y educativas— sirvieron durante tanto tiempo para mantener a los negros apartados de la política en Baltimore; y, de hecho, durante un largo período los mantuvieron apartados incluso de intentar participar en ella.





El enfoque tridimensional ofrece la posibilidad de realizar tal análisis. Dicho de otro modo, ofrece la perspectiva de una explicación sociológica seria —y no meramente personalizada— de cómo los sistemas políticos impiden que las reivindicaciones se conviertan en problemas políticos o incluso que sean formuladas. Pues bien, la objeción clásica a esto ha sido planteada a menudo de esta forma por los pluralistas: ¿cómo es posible estudiar —y no digamos explicar— algo que no ha sucedido? Pero escuchemos a Polsby:

> [...] se ha sugerido que los no acontecimientos hacen una política más significativa que los acontecimientos que hacen política. He aquí un tipo de aseveración que, siendo plausible y atractiva hasta cierto punto, presenta obstáculos verdaderamente insuperables al investigador. Podemos sondear rápidamente la profundidad del abismo admitiendo que los no acontecimientos son mucho más importantes que los acontecimientos e inquiriendo con precisión *cuáles* de los no acontecimientos han de ser considerados los más significativos en la comunidad. Seguro que no *todos* ellos. Por cada acontecimiento (independientemente de cómo sea definido) que tenga lugar, debe haber infinitas alternativas. Entonces, ¿cuáles de los no acontecimientos han de ser considerados significativos? Una respuesta satisfactoria sería quizá: aquellos resultados deseados por un significativo número de actores en la comunidad, pero no conseguidos. En la medida en que tales metas son en cierto modo explícitamente perseguidas por algún sector de la comunidad, el método de estudio empleado en New Haven tiene posibilidades razonables de captarlas. Una respuesta totalmente insatisfactoria sería: ciertos no acontecimientos estipulados por observadores ajenos sin hacer referencia a los deseos o actividades de quienes residen en las comunidades. Esta respuesta es insatisfactoria porque es a todas luces inadecuado que personas ajenas a la comunidad escojan entre todos los posibles

resultados que no se han dado un conjunto que ellos consideren importante pero no los ciudadanos de la comunidad. Es probable que esta aproximación prejuzgara los resultados de la investigación... (Polsby, 1963: 96-97).

De manera similar, Wolfinger arguye que «la infinita gama de posibles no decisiones [...] nos revela la adaptabilidad de la idea a las diversas perspectivas ideológicas» (Wolfinger, 1971a: 1078). Es más: supongamos que aventuramos «una teoría de los intereses políticos y el comportamiento racional» que especifique cómo se conducirían las personas en ciertas situaciones si fueran abandonadas a su suerte, y usémosla para apoyar la afirmación de que si no se comportan así es debido al ejercicio del poder. En ese caso, dice Wolfinger, no tenemos manera de decidir entre dos posibilidades: que hubo ejercicio de poder, o que la teoría estaba errada (p. 1078).

La primera puntualización frente a esos argumentos, tan convincentes en apariencia, es que pasan de una dificultad metodológica a una aserción sustantiva. Sólo porque es difícil o incluso imposible demostrar que se ha ejercido poder en una situación determinada, no se deduce que podamos concluir que no se ha ejercido. Más importante aún es que no creo que sea imposible identificar un ejercicio del poder de este tipo. ¿Qué es un ejercicio del poder? ¿Qué significa ejercer el poder? Un examen detallado revela que la locución «ejercicio del poder» —o «ejercer el poder»— es problemática en dos sentidos por lo menos.

En primer lugar, en su uso cotidiano encierra una connotación doblemente desafortunada. A veces se le atribuye un carácter individualista e intencional a la vez, es decir, parece dar





la impresión de que el ejercicio del poder es asunto de unos individuos que actúan conscientemente para afectar a otros. Hay quien parece sentirse incómodo al hablar de grupos, instituciones o colectivos que «ejercen» el poder, o de individuos o colectivos que lo hacen de manera inconsciente. He aquí un interesante ejemplo de integración de presunciones individualistas e intencionales en nuestro lenguaje, aunque en sí no aporte razón ninguna para tales presunciones. A continuación propongo abandonar tales presunciones y hablar del ejercicio del poder bien por parte de individuos, bien de grupos, instituciones, etc., y de manera bien consciente, bien inconsciente. Una justificación negativa de tal uso revisado es que no disponemos de otra palabra que reúna los requisitos, porque «ejercer» *(exert)* poder es ligeramente diferente de «ejercer» o «ejercitar» *(exercise)* el poder. Más adelante daré una justificación positiva.

Un segundo aspecto en el que la expresión «ejercer el poder» resulta problemática es que encierra una interesante e importante ambigüedad. Me referí antes a que Dahl definía el ejercicio del poder en términos de que *A* consigue que *B* haga algo que de otro modo no haría. Sin embargo, esto, así dicho, es demasiado simple.

Supongamos que *A* puede *normalmente* afectar a *B*. Ello equivale a suponer que, en el contexto de (lo que se supone que es) una situación que se desarrolla normalmente, si *A* hace *x*, consigue que *B* haga lo que de otro modo no haría. Aquí, *x*, la acción de *A*, es suficiente para conseguir que *B* haga lo que de otro modo no haría. Supongamos, empero, que eso mismo ocurre con $A_1$. También $A_1$ puede afectar normalmente a *B*; su acción, *y*, también es suficiente para conseguir que *B* haga lo que de otro modo no haría, justamente de la misma manera. Supon-

gamos ahora que $A$ y $A_1$ actúan con respecto a $B$ simultáneamente y que $B$ cambia su acción en consecuencia. Está claro que aquí la acción o el cambio de rumbo de $B$ está sobredeterminado; $A$ y $A_1$ han afectado ambos a $B$ «ejerciendo el poder», pero el resultado es idéntico al que se habría producido en caso de afectarle cada uno por su lado. Dadas las circunstancias, es inútil preguntarse cuál de ellos produjo el cambio de rumbo, es decir cuál de ellos introdujo una diferencia en el resultado, pues lo hicieron ambos. Ambos «ejercieron el poder» en un aspecto, esto es, un poder *suficiente* para producir el resultado, aunque no se puede decir que *uno* de ellos introdujo una diferencia en el resultado. Llamemos, pues, *operativo* a este aspecto del "ejercicio del poder".

Comparemos ahora este caso con aquel otro en que $A$ sí introduce una diferencia en el resultado, esto es, en el contexto de una situación que se desarrolla normalmente, $A$, al hacer $x$, consigue en efecto que $B$ haga lo que de otro modo $B$ no haría. Ahí, $x$ es una causa interpuesta que distorsiona el curso normal de los acontecimientos, al contrario que en el primer caso, sobredeterminado, donde —*ex hypothesi*— hay dos condiciones suficientes interpuestas, de modo que no se puede decir de ninguno que haya «introducido una diferencia», y ello justamente por la presencia del otro: el curso normal de los acontecimientos es distorsionado por la presencia de la otra condición suficiente interpuesta. En este caso, por el contrario, puede decirse que la intervención de $A$ introduce una diferencia en el resultado. Llamemos, pues, *efectivo* a este aspecto del «ejercicio del poder».

(Vale la pena considerar una distinción más, que se refiere a *qué* diferencia introduce $A$ en el resultado. $A$ desea que $B$ haga





una cosa particular, pero al ejercer sobre él un poder efectivo, puede lograr cambiar el rumbo de $B$ de muy variadas maneras. Tan sólo en el caso en que el cambio de rumbo de $B$ coincida con los deseos de $A$, es decir en que $A$ se asegure la obediencia de $B$, podemos hablar propiamente de un ejercicio *logrado* del poder: «afectar» se convierte aquí en «controlar». Es, dicho sea de paso, en este caso de ejercicio logrado del poder, o consecución de la obediencia, en el que se concentran exclusivamente Bachrach y Baratz. El ejercicio logrado del poder puede ser concebido como subespecie del ejercicio efectivo del poder, si bien se podría sostener que allí donde del ejercicio operativo del poder se sigue una obediencia, hay también una forma —indeterminada— de ejercicio logrado del poder.)

Podemos proceder ya al análisis de aquello que comporta exactamente la identificación de un ejercicio del poder. Atribuir un ejercicio del poder implica, entre otras cosas, la doble pretensión de que $A$ actúa (o deja de actuar) de una determinada manera y que $B$ hace lo que de otro modo no haría. (Empleo aquí el término «hacer» en sentido muy amplio, que incluye «pensar», «desear», «sentir», etc.) En el caso de un ejercicio efectivo del poder, $A$ consigue que $B$ haga lo que de otro modo no haría; en el caso de un ejercicio operativo del poder, $A$, juntamente con una u otra de las condiciones suficientes, consigue que $B$ haga lo que de otro modo no haría. De aquí que, en general, cualquier atribución de un ejercicio del poder —incluidas, por supuesto, las de Dahl y sus colegas— implique siempre una ficción, en el sentido de que (a no ser por $A$, o por $A$ junto con cualquier otra condición suficiente) $B$ habría hecho de otro modo, por ejemplo, $b$. Es ésta una de las razones de que tantos pensadores insistan (erróneamente) en que el con-

flicto efectivo y observable es esencial para el poder (aunque hay sin duda otras razones teóricas y, ciertamente, ideológicas). Porque tal conflicto proporciona la ficción pertinente ya lista, por así decir. Si *A* y *B* se hallan en conflicto entre sí —*A* quiere *a* y *B* quiere *b*—, entonces, si *A* prevalece sobre *B,* podemos suponer que *B* habría de otro modo hecho *b*. Donde no haya un conflicto observable entre *A* y *B,* entonces debemos buscar otras razones para plantear la ficción pertinente. Es decir, debemos buscar otras razones indirectas, para poder afirmar que si *A* no hubiese actuado (o dejado de actuar) de cierta manera —y, en el caso del poder operativo, si otras condiciones suficientes no hubieran sido operativas—, entonces *B* habría pensado y actuado de forma diferente de como en efecto piensa y actúa. En suma, necesitamos justificar nuestras expectativas de que *B* habría pensado o actuado de forma diferente, y también necesitamos especificar el medio o el mecanismo por el que *A* ha impedido a *B* hacer tal cosa o ha actuado (o dejado de actuar) de manera suficiente para impedirlo.

No veo razones para suponer que una u otra de estas afirmaciones no pueda ser mantenida en principio, aunque tampoco pretendo que sea fácil hacerlo, ya que esto requiere ciertamente ir bastante más lejos que la mayoría de los análisis del poder en la ciencia política y la sociología contemporáneas. Por fortuna, el libro de Matthew Crenson *The un-politics of air pollution: a study of non-decisionmaking in the cities* (Crenson, 1971) nos proporciona un buen ejemplo de cómo abordar esa tarea. Podemos situar el marco teórico de este libro en la frontera entre el enfoque bidimensional del poder y el tridimensional: lo considero una seria tentativa de aplicar empíricamente el primero con ciertos elementos del segundo. Por esta razón,





supone un progreso teórico real en el estudio empírico de las relaciones de poder.

El libro intenta, de manera explicita, hallar una forma de explicar las «cosas que no suceden», suponiendo que el «verdadero objeto de la investigación no es la actividad política, sino la inactividad política» (pp. VII, 26). ¿Por qué, se pregunta Crenson, el problema de la contaminación atmosférica no se planteó tan pronto o con tanta intensidad en algunas ciudades americanas? Su objeto, en otras palabras, es «averiguar [...] por qué muchas ciudades y pueblos de Estados Unidos no hicieron una cuestión política de sus problemas de contaminación atmosférica» (p. VII), ilustrando así el carácter de los sistemas políticos locales, particularmente en lo concerniente a su «permeabilidad». El autor demuestra primeramente que las diferencias en el tratamiento de la contaminación no son atribuibles tan sólo a diferencias en los niveles efectivos de contaminación o a rasgos sociales de las poblaciones en cuestión. Acto seguido procede a un minucioso estudio de dos ciudades vecinas en el estado de Indiana, igualmente contaminadas y con cifras de población similares. Una de ellas —East Chicago— tomó medidas para limpiar su atmósfera en 1949, mientras que la otra —Gary— contuvo la respiración hasta 1962. Resumiendo, el autor explica la diferencia diciendo que Gary es una ciudad dominada por una sola empresa, la U. S. Steel, con una fuerte organización partidista, mientras que East Chicago tenía una serie de acerías y carecía de organización partidista fuerte cuando se aprobaron las ordenanzas sobre control de la contaminación.

El argumento (que el autor documenta con un convincente detallismo) es que la U. S. Steel, constructora de Gary y res-

ponsable de su prosperidad, impidió eficazmente durante largo tiempo que se planteara siquiera el problema, gracias a su reputación de poder que actuó sobre las reacciones previsibles; posteriormente, durante una serie de años, frustró los intentos de plantear el problema; e influyó decisivamente en el contenido de las ordenanzas contra la contaminación finalmente promulgadas. Más aún: todo esto lo hizo sin actuar en la arena política ni entrar tan siquiera en ella. Su «mera reputación de poder, no respaldada por actos de poder» resultó «suficiente para impedir que surgiera el problema del aire sucio» (p. 124); y cuando finalmente surgió (en buena parte por la amenaza de una acción federal o estatal), «la U. S. Steel [...] influyó en el contenido de las ordenanzas sobre contaminación sin tomar medida alguna, con lo que puso en entredicho la máxima pluralista de que el poder político pertenece a los actores políticos» (pp. 69-70). La U. S. Steel, dice Crenson, ejerció influencia «desde puntos situados fuera del ámbito del comportamiento político observable [...]. Aunque la empresa rara vez intervino directamente en las deliberaciones de los encargados de la política sobre contaminación atmosférica de la ciudad, pudo sin embargo afectar a su radio de acción y a sus orientaciones...» (p. 107). Crenson dice:

> Los activistas que combatían a la contaminación en Gary fueron durante mucho tiempo incapaces de conseguir que la U. S. Steel adoptase una postura clara. Rememorando los tristes días del debate en torno a la contaminación, uno de ellos decía que la actitud evasiva de la mayor empresa de la ciudad fue un factor decisivo a la hora de frustrar los primeros esfuerzos por promulgar una ordenanza sobre control de la contaminación. Los ejecutivos de la compañía, agregaba, solían limitarse a asentir comprensivamente «y admitir que la contaminación atmosférica era terrible, dándote palmadas en la espalda. Pero nunca *hacían* nada en un sentido o en otro. ¡Si hubiera habido al menos forcejeo, algo se habría podido lograr...!». Para la evolución del problema de la contaminación atmosférica de Gary, lo que U. S. Steel no hizo fue probablemente más importante que lo que hizo (pp. 76-77).





De estos dos minuciosos estudios de casos, el autor pasa a un análisis comparativo de datos de entrevistas mantenidas con dirigentes políticos de cincuenta y una ciudades, cuyo propósito era verificar las hipótesis a que dieran lugar los estudios de los dos casos. En forma resumida, sus conclusiones son que «el problema de la contaminación atmosférica tiende a no prosperar en aquellas ciudades donde la industria goza de una reputación de poder» (p. 145), y que «allí donde la industria guarda silencio acerca de la contaminación del aire, las esperanzas de vida del problema de la contaminación tienden a disminuir» (p. 124). Una organización partidista fuerte e influyente inhibirá también el desarrollo del problema de la contaminación, toda vez que no es probable que las reivindicaciones de una atmósfera limpia reporten ese tipo de beneficios específicos que buscan los aparatos de partido americanos, por más que, allí donde la industria tiene una reputación de gran poder, un partido fuerte acrecentará las esperanzas de vida del problema de la contaminación, dado que se esforzará por adquirir influencia en el ámbito industrial. En general, Crenson argumenta de modo convincente que el control de la contaminación es un buen ejemplo de un bien colectivo cuyos costos específicos se concentran en la industria; así pues, la oposición de esta última será fuerte, mientras que el apoyo a la misma será relativamente dé-

bil, puesto que sus beneficios son difusos y no es probable que atraigan a los dirigentes de partido dedicados al chalaneo de influencias. Por otra parte, cosa que resulta muy interesante, Crenson usa contra los pluralistas el argumento de que los problemas políticos tienden a estar conectados entre sí; de ese modo, los problemas colectivos tienden a otros problemas colectivos, y viceversa. Así pues, «al plantear un punto del programa político, los activistas cívicos pueden arrinconar otros problemas» (p. 170):

> Allí donde los negocios y el desarrollo industrial son motivo de preocupación a nivel local, el problema de la contaminación del aire tiende a ser ignorado. La preponderancia de un problema parece estar relacionada con la subordinación del otro, y la existencia de esta relación pone en entredicho la idea pluralista de que los diferentes problemas políticos tienden a surgir y venirse abajo independientemente (p. 165).

El argumento general de Crenson es que existen «limitaciones políticas en lo que respecta al alcance de la adopción de decisiones», de suerte que «la actividad de adopción de decisiones viene encauzada y orientada por el proceso de adopción de no decisiones» (p. 178). En otras palabras, el pluralismo «no es una garantía de apertura política o de soberanía popular»; y ni el estudio de la adopción de decisiones ni la existencia de una «diversidad perceptible» nos dirán nada acerca de «esos grupos y problemas que puedan haber sido excluidos de una vida política urbana» (p. 181).

Dije antes que el marco teórico del análisis de Crenson se sitúa en la frontera entre los enfoques bidimensional y tridimensional del poder. Es, a primera vista, un estudio bidimen-





sional de la adopción de no decisiones al estilo de Bachrach y Baratz. Por otro lado, empieza a rebasar en tres aspectos la postura de éstos (tal como se presenta en su libro). En primer lugar, la adopción de no decisiones no es interpretada en términos behavioristas, como si sólo se manifestase a través de decisiones (de ahí el hincapié en la inacción: «lo que U. S. Steel no hizo...»); en segundo lugar, tiene un carácter no individualista y considera el poder institucional [18]; por último, examina las maneras en que, a través del ejercicio de ese poder, se impide que se planteen reivindicaciones. Así pues,

> formas y prácticas políticas locales pueden inhibir incluso la aptitud de los ciudadanos de transformar un descontento difuso en una reivindicación explícita. En resumen, hay una especie de ideología inarticulada en las instituciones políticas, incluidas aquellas que parecen ser las más liberales, flexibles y autónomas: es una ideología en el sentido de que fomenta la percepción y una articulación selectivas de los problemas y conflictos sociales... (p. 23).

De esta manera, «las instituciones y los dirigentes políticos locales pueden... ejercer un considerable control sobre aquello por lo que la gente decide interesarse y sobre el vigor con que articula su interés» (p. 27): las restricciones impuestas con respecto al alcance de la adopción de decisiones pueden «atrofiar la conciencia política del público local», confinando las opiniones minoritarias a las minorías y negando «a las minorías la oportunidad de convertirse en mayorías» (pp. 180-81).

El análisis de Crenson es impresionante porque satisface el doble requisito antes mencionado. Hay razones para esperar que, si todo lo demás siguiera igual, la gente preferiría no ser en-

venenada (suponiendo, en particular, que el control de la contaminación no signifique forzosamente desempleo), aun cuando ni siquiera puedan articular sus preferencias; y se ofrecen pruebas incontestables de los procedimientos con que ciertas instituciones, y específicamente U. S. Steel, en buena medida a través de la inacción, impidieron que el interés de los ciudadanos por no ser envenenados se expresara (si bien otros factores, de carácter institucional e ideológico, exigirían una explicación más cabal). Así pues, están justificadas tanto la ficción pertinente como la identificación de un mecanismo de poder.

## VIII. DIFICULTADES

De todos modos, quisiera concluir con una nota problemática, aludiendo a las dificultades peculiares con que tropieza el enfoque tridimensional del poder primero para justificar la ficción pertinente y segundo para identificar el mecanismo o proceso de un supuesto ejercicio del poder.

En primer lugar, justificar la ficción pertinente no siempre resulta tan fácil como en el caso de la contaminación atmosférica de Gary (Indiana). Hay una serie de factores en este caso que pueden no estar presente en otros. En primer lugar, el juicio de valor implícito en la especificación del interés de los ciudadanos de Gary por no ser envenenados es difícilmente discutible, ya que se basa, como dice Crenson, en «la opinión del observador acerca del valor de la vida humana» (p. 3). En segundo lugar, la hipótesis empírica de que tales ciudadanos, si tuvieran la posibilidad de elegir y más información, preferirían no ser envenenados es más que plausible (suponiendo que tal alternativa no implicase un incremento del desempleo). Y, en tercer lugar, el estudio de Crenson aporta datos comparativos en apoyo de la afirmación de que en circunstancias diferentes, en las que el supuesto poder no decisorio se mostrase no operativo —o lo fuera en menor grado—, personas con características sociales equiparables hicieron esta elección y la ejecutaron, o lo hicieron con menos dificultad [19].





Ello no obstante, a veces es extraordinariamente difícil justificar la ficción pertinente. ¿Podemos suponer siempre que las víctimas de la injusticia y la desigualdad, a no ser por el ejercicio del poder, se esforzarían por conseguir la justicia y la igualdad? ¿Qué ocurre con la relatividad cultural de los valores? ¿No es este supuesto una forma de etnocentrismo? ¿Por qué no decir que la aquiescencia dentro de un sistema de valores rechazado por «nosotros», como el comunismo ortodoxo o el sistema de castas, es un caso de genuino consenso respecto de valores diferentes? Mas ni aun aquí queda fuera de nuestro alcance el apoyo empírico. No es imposible aducir pruebas —que, por la naturaleza del caso, habrán de ser indirectas— para apoyar la afirmación de que un aparente caso de consenso no es genuino, sino impuesto (aunque existan casos mixtos, con respecto a los diferentes grupos y componentes del sistema de valores).

¿Dónde hallar tales pruebas? En los *Quaderni del carcere,* de Antonio Gramsci, hay un interesantísimo pasaje que trata de esta cuestión, donde el autor establece un contraste entre «el pensar y el hacer, o sea, la coexistencia de dos concepciones del mundo —una afirmada con palabras y otra que se despliega en el hacer efectivo» (Gramsci, 1971 [1929-1937]: 326). Dice

Gramsci que cuando se produzca tal contraste «en la manifestación vital de amplias masas»,

tiene que ser expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social. Significa entonces que un grupo social, provisto de una concepción propia del mundo, aunque sea embrionaria, pero manifiesta en la acción (lo que quiere decir que se manifiesta ocasionalmente, irregularmente, o sea, cuando ese grupo se mueve como un conjunto orgánico), tiene, por razones de sumisión y subordinación intelectual, una concepción del mundo no propia, sino tomada en préstamo de otro grupo, y la afirma verbalmente, y hasta cree seguirla, porque efectivamente la sigue en «tiempos normales», o sea cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino, como queda dicho, sometida y subordinada (p. 327)[20].

Aunque quepa no aceptar esa atribución a un grupo social de «una concepción propia del mundo», quizá resulte sumamente instructivo —si bien no concluyente— observar cómo se comportan las personas en «tiempos anormales», cuando *(ex hypothesi)* «sumisión y subordinación intelectuales» brillen por su ausencia o estén mermadas, cuando el aparato del poder sea eliminado o mitigado. El mismo Gramsci cita el ejemplo de «la fortuna de las religiones y de las iglesias»:

La religión, o una determinada iglesia, mantiene su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites de las necesidades del desarrollo histórico general) en la medida en la cual alimenta permanente y organizadamente la fe, repitiendo imperturbablemente su apologética, luchando siempre y en todo momento con argumentos análogos y manteniendo una jerarquía de intelectuales que den al menos a la fe la apariencia de la dignidad del pensamiento. Cada vez que se ha interrumpido violentamente la continuidad de las relaciones entre la Iglesia y los fieles, como ha ocurrido durante la Revolución francesa, la Iglesia ha sufrido pérdidas incalculables (p. 340).





En cuanto a ejemplos contemporáneos, consideremos las reacciones de los checos ante la relajación del aparato de poder en 1968.

Pero también se pueden buscar pruebas en «tiempos normales». Nos interesa averiguar qué es lo que el ejercicio del poder impide hacer —y en ocasiones hasta pensar— a la gente. De ahí que debamos examinar cómo reacciona la gente ante las oportunidades —o, mejor dicho, las oportunidades entendidas como tales— de eludir la subordinación en sistemas jerárquicos cuando éstas se dan. En este contexto, los datos sobre movilidad social pueden adquirir un significado teórico nuevo y sorprendente. El sistema de castas es concebido con frecuencia como un posible candidato a «caso de genuino consenso respecto de valores diferentes». Ahora bien, el reciente debate acerca de la «sanscritización» sugiere otra cosa. De acuerdo con Srinivas, el sistema de castas

dista de ser un sistema rígido, donde la posición de cada componente esté fijada para siempre jamás. El movimiento siempre ha sido posible, especialmente en las regiones intermedias de la jerarquía. En el plazo de una generación o dos, una casta inferior podía izarse a una posición más alta dentro de la jerarquía haciéndose vegetariana y abstemia y sanscritizando su ritual y su panteón. En suma, adoptaba lo más rápidamente posible las usanzas, los ritos y las creencias de los brahmanes, y si bien prohibida en teoría, tal adopción de estilo de vida brahmánico por una casta inferior parece haber sido frecuente. Este proceso ha recibido el nombre de «sanscritización»... (Srinivas, 1952: 30).

Srinivas alega que el «progreso económico ... parece llevar a la sanscritización de las costumbres y el modo de vida de un grupo», lo que, a su vez, depende del «deseo colectivo de ascender en la estimación de amigos, vecinos y rivales» y va seguido de «la adopción de métodos con ayuda de los cuales se eleva el *status* del grupo» (Srinivas, 1962: 56-57). Parece que tal deseo va precedido de ordinario por la adquisición de riqueza, aunque también parece ser importante la adquisición de poder político, educación y mando. En resumen, las pruebas sugieren que existe una significativa diferencia entre el sistema de castas que concibe el «pueblo» y el que se da en la realidad (Srinivas, 1962: 56). Lo que para el observador puede parecer un consenso de valores que santifica una jerarquía extrema, sumamente precisa y estable oculta en realidad el hecho de que las oportunidades de ascender dentro del sistema percibidas por las castas inferiores son aprovechadas muy a menudo, si no invariablemente.

Se podría alegar que éste no es un argumento muy convincente, ya que la movilidad ascendente dentro de un sistema jerárquico implica la aceptación de la jerarquía, de modo que las castas sanscritizantes no rechazan el sistema de valores, sino que lo hacen suyo. Mas a ello cabe replicar que éste es precisamente un caso de vida brahmánico y, en general, la posición de casta es considerada adscribible, hereditaria e inalterable.

Cabe aducir, empero, otra prueba menos ambigua, relacionada con el sistema de castas indio, que respalda la tesis de que la interiorización del *status* de subordinación es una consecuencia del poder. Consideremos los efectos surtidos por la introducción del sufragio universal en la aceptación del principio jerárquico por las castas inferiores [21]. Más expresivamente aún,





consideremos las «salidas» a que han recurrido los intocables y, sobre todo, la conversión masiva a otras religiones [22]. En diversos períodos de su historia, los intocables abrazaron el islamismo [23], el cristianismo y el budismo [24] porque proclamaban principios igualitarios y ofrecían la esperanza de sustraerse a la discriminación de casta [25].

Concluyo, pues, que en general se pueden aducir pruebas (aunque, por la naturaleza del caso, tales pruebas nunca serán concluyentes) que corroboran las ficciones pertinentes implícitas en la identificación de los ejercicios de poder del tipo tridimensional. Es posible tomar medidas para averiguar qué es lo que, de otro modo, habría hecho la gente.

En segundo lugar, ¿cómo se puede identificar el proceso o mecanismo de un supuesto ejercicio del poder de acuerdo con el enfoque tridimensional? (Prescindiré de los problemas adicionales que plantea la identificación de un ejercicio operativo del poder, es decir del problema de la sobredeterminación. Ello merece un tratamiento aparte.) Existen tres rasgos, distintivos del enfoque tridimensional, que plantean al investigador problemas de peculiar agudeza. Como ya he dicho, tal ejercicio puede implicar inacción en lugar de acción (observable). En segundo lugar, puede ser inconsciente (cosa que parece admitir también el enfoque bidimensional, pero éste insiste asimismo en que las no decisiones son *decisiones,* y en ausencia de explicaciones adicionales, una decisión inconsciente se asemeja a una contradicción). Y, en tercer lugar, el poder puede ser ejercido por colectividades, tales como grupos o instituciones. Examinemos esas dificultades una por una.

En primer lugar está la inacción. Una vez más hemos de vérnoslas aquí con un no acontecimiento. Ciertamente, allí donde la supresión de un problema potencial sea atribuida a la inacción, tendremos un doble no acontecimiento. ¿Cómo identificar empíricamente tal situación? El primer paso hacia la respuesta consistirá en percatarse de que la inacción no tiene por qué ser un no acontecimiento carente de rasgos. No actuar de cierta manera en una situación dada puede muy bien tener consecuencias especificables allí donde actuar de esa manera sea una posibilidad hipotética con determinadas consecuencias. Más aún: la consecuencia de la inacción puede muy bien ser un no acontecimiento adicional, como la no aparición de un problema político, allí donde, *ex hypothesi,* las acciones en cuestión habrían ocasionado esa aparición. En principio, no parece imposible establecer aquí un nexo causal: la relación entre la inacción de U. S. Steel y el silencio del público acerca de la contaminación atmosférica es un ejemplo que viene muy al caso.

En segundo lugar está la inconsciencia. ¿Cómo puede ejercerse el poder sin que quien lo ejerce sea consciente de lo que hace? Aquí convendrá proceder a una serie de distingos (y por mor de la brevedad, usaré a continuación el termino «acción» para abarcar los casos de inacción). Hay diversas maneras de ser inconsciente de lo que se está haciendo. Se puede ser inconsciente de lo que se considera que es el motivo o significado «real» de la acción de uno (como en los casos freudianos típicos). O, en segundo lugar, se puede ser inconsciente de cómo interpretan los demás las acciones de uno. O, en tercer lugar, se puede ser inconsciente de las consecuencias de las acciones de uno. Identificar un ejercicio inconsciente del poder del primer tipo comporta de ordinario la dificultad, característica de las explicaciones de





tipo freudiano, de determinar el motivo o significado «real» allí donde difieren las interpretaciones de observador y observado. Sin embargo, esta dificultad es bien conocida y ha sido exhaustivamente analizada y no es peculiar del análisis del poder. Identificar un ejercicio inconsciente del poder del segundo tipo parece no plantear problemas especiales. De veras problemático es el tipo tercero, en casos donde *no quepa esperar* del agente un conocimiento de las consecuencias de su acción. ¿Podrá afirmarse propiamente que *A* ejerce un poder sobre *B* allí donde el conocimiento de los efectos de *A* en *B* sencillamente no sea accesible a *A*? Si la ignorancia por parte de *A* de tales efectos obedece a incapacidad (remediable) de averiguarlos, la respuesta tendrá que ser afirmativa. Ahora bien, allí donde no pudiera averiguarlos —porque, sencillamente, no estuvieran disponibles conocimientos factuales o técnicos, pongamos por caso—, hablar de un ejercicio del poder parece por completo carente de sentido. Considérese, por ejemplo, el caso de una compañía farmacéutica que ejerce supuestamente el más extremo poder —de vida y muerte— sobre los integrantes del público por cuanto lanza al mercado un fármaco peligroso. Ahí, la suposición de que se está ejerciendo un poder no será rebatida aun cuando se pueda demostrar que los científicos y directivos de la compañía no sabían que los efectos del fármaco fueran peligrosos: podrían haber tomado medidas para averiguarlo. Por otro lado, ¿ejercían los fabricantes de cigarrillos este poder sobre el público antes de suponerse siquiera que fumar cigarrillos podría ser dañino? Seguro que no. Ello indica que allí donde se considera que el poder es ejercido inconscientemente en este sentido —es decir, ignorando las consecuencias—, se parte del supuesto de que quien o quienes lo ejercen podrían en ese contexto haber comprobado

tales consecuencias. (Por supuesto, la justificación de esa hipótesis plantea más problemas todavía, por cuanto implica, por ejemplo, juicios históricos sobre la localización de los límites culturalmente determinados a la innovación cognoscitiva.)

La tercera dificultad está en atribuir un ejercicio del poder a colectividades tales como grupos, clases o instituciones. El problema es: ¿cuándo se puede describir la causación social como un ejercicio del poder o, más exactamente, cómo y dónde se ha de trazar la divisoria entre determinación estructural, por un lado, y ejercicio del poder, por el otro? He aquí un problema que reaparece con frecuencia en la historia del pensamiento marxista, en el contexto de los debates sobre determinismo y voluntarismo. En el marxismo francés de posguerra, por ejemplo, el marxista estructuralista Louis Althusser y sus seguidores adoptan una posición determinista extrema, opuesta a las interpretaciones «humanista», «historicista» y «subjetivista» de pensadores como Sartre y Lucien Goldmann y, detrás de ellos, Lukács y Korsch —y detrás de ellos, Hegel—, para quienes el «sujeto» histórico desempeña un papel explicativo crucial e imprescindible. Para Althusser, el pensamiento de Marx, correctamente entendido, conceptualiza «la determinación de los elementos de un todo por la estructura de ese todo» y, «liberado definitivamente de las antinomias empiristas de la subjetividad fenoménica y la interioridad esencial», versa sobre «un sistema objetivo, gobernado, en sus más concretas determinaciones, por las leyes inherentes a su *orden (montaje)* y a su *mecánica,* por las especificaciones de su concepto» (Althusser y Balibar, 1968, II: 63, 71).

Las implicaciones de esta postura se pueden ver muy netamente en el debate entre el althusseriano Nicos Poulantzas





y el sociólogo político británico Ralph Miliband en torno al libro de este último intitulado *The State in capitalist society* (Miliband, 1969). De acuerdo con Poulantzas, Miliband hallaba

> dificultades [...] para comprender las clases sociales y el Estado como *estructuras objetivas* y sus relaciones como un *sistema objetivo de conexiones regulares,* una estructura y un sistema cuyos agentes, «los seres humanos», son, en palabras de Marx, sus «portadores» *(träger).* Miliband da constantemente la impresión de que, para él, clases sociales o «grupos» de alguna manera son reducibles a *relaciones interpersonales,* que el Estado es reducible a relaciones interpersonales entre los miembros de los diferentes «grupos» que constituyen el aparato estatal y, por último, que la propia relación entre clases sociales y Estado es reducible a relaciones interpersonales entre los «individuos» que componen los grupos sociales y los «individuos» que componen el aparato estatal (Poulantzas, 1969: 70).

Tal concepción, prosigue Poulantzas,

> se me antoja derivada de una problemática del sujeto que ha tenido constantes repercusiones en la historia del pensamiento marxista. De acuerdo con esa problemática, los agentes de una formación social, los «hombres», no son considerados como los «portadores» de casos objetivos (como lo son para Marx), sino como el principio genético de los niveles del todo social. Es ésa una problemática de los *actores sociales,* de los individuos como el origen de la *acción social:* así pues, la investigación sociológica lleva finalmente no al estudio de las coordenadas objetivas que determinan la distribución de los agentes en las clases sociales y las contradicciones entre estas clases, sino a la búsqueda de explicaciones *finalistas,* basadas en las *motivaciones de conducta* de los actores individuales (p. 70).

En su réplica, Miliband sostiene que Poulantzas

se muestra ahí más bien unilateral y va demasiado lejos al descartar la naturaleza de la élite estatal como globalmente de poca importancia. Pues lo que sugiere su *exclusiva* insistencia en las «relaciones objetivas» es que cuanto hace el Estado está a cualquier respecto y en todo momento *enteramente* determinado por esas «relaciones objetivas»: dicho de otra manera, las compulsiones estructurales del sistema son tan absolutamente insoslayables que convierten a quienes gobiernan el Estado en meros funcionarios y ejecutores de la política que les impone «el sistema» (Miliband, 1970: 57).

Poulantzas, dice Miliband, reemplaza «la noción de "estructuras objetivas" y "relaciones objetivas" por la de clase "dominante"», y su análisis lleva «directamente hacia una especie de determinismo estructural, o mejor dicho a un sobredeterminismo estructural, que imposibilita considerar con auténtico realismo la relación dialéctica entre el Estado y "el sistema"» (p. 57)[26].

Lo primero que hay que decir a propósito de ese debate es que la dicotomía implícita en Poulantzas entre determinismo estructural e individualismo metodológico —entre su propia «problemática» y la de los «*actores sociales,* de los individuos como el origen de la acción social»— es engañosa. No son ésas las dos únicas posibilidades. No es cuestión de una investigación sociológica que «lleva finalmente» *ya* al estudio de las «coordenadas objetivas», *ya* al estudio de las «motivaciones de conducta de los actores individuales». Tal investigación debe examinar con claridad las complejas interrelaciones entre ambas y dejar espacio para el hecho notorio de que los individuos actúan conjunta y recíprocamente dentro de los grupos y organizaciones, así como tener en cuenta que la explicación de su





comportamiento y su interacción no parece susceptible de ser reducida a sus meras motivaciones individuales.

Lo segundo que hay que decir acerca del debate entre Poulantzas y Miliband es que trata de una distinción conceptual de crucial importancia, que el lenguaje del poder sirve para recalcar. Usar el vocabulario del poder en el contexto de las relaciones sociales supone hablar de agentes humanos, por separado o conjuntamente, en grupo u organizaciones, a través de la acción o la inacción, que afectan significativamente a los pensamientos o acciones de otros (específicamente, de manera contraria a sus intereses). Al hablar de esta guisa, se supone que, si bien los agentes operan dentro de límites estructuralmente determinados, no por eso dejan de tener una cierta autonomía relativa, pudiendo haber actuado de manera diferente. Aun no estando enteramente abierto, el futuro tampoco está cerrado por completo (y, de hecho, su grado de apertura está asimismo estructuralmente determinado)[27].

Resumiendo, dentro de un sistema caracterizado por un total determinismo estructural no habría sitio para el poder.

Desde luego, siempre se tiene la alternativa de redefinir estipulativamente el «poder» en términos de determinación estructural. Ésa es la senda que elige Poulantzas en su libro *Political power and social classes* (1973 [1968]). Define este autor su concepto de poder como «*la capacidad de una clase social para realizar sus intereses objetivos específicos*» (p. 104), arguyendo que este concepto «*indica los efectos de la estructura sobre las relaciones conflictivas de las prácticas de las diversas clases en "lucha"*. Dicho de otra manera, el poder no está situado en los niveles de las estructuras, es un efecto del conjunto de esos niveles...» (p. 99). Las relaciones de clase son «*en todos los nive-*

*les relaciones de poder,* y el poder no es, sin embargo, más que un concepto que indica el efecto del conjunto de las estructuras sobre *las relaciones de las prácticas de las diversas clases en lucha»* (p. 101). Pero esta asimilación conceptual del poder a la determinación estructural sirve simplemente para ocultar una distinción crucial que en teoría es necesario hacer y que el vocabulario del poder articula. Lo que afirmo, en otras palabras, es que identificar un proceso dado como un «ejercicio del poder» más que como un caso de determinación estructural, equivale a suponer que actuar diferentemente *está dentro de las posibilidades de quien o quienes ejercen el poder.* En casos de ejercicio colectivo del poder, por parte de un grupo, una institución, etc., esto implica que los componentes del grupo o la institución podrían haberse combinado u organizado para actuar diferentemente.

La justificación de esta afirmación, así como la clave de las dos últimas dificultades implícitas en la identificación del proceso del ejercicio del poder, está en la relación entre poder y responsabilidad [28]. La razón por la que identificar tal ejercicio implica suponer que quien o quienes lo ejercen podrían haber actuado diferentemente —y allí donde son inconscientes de las consecuencias de su acción o inacción, que podrían haberlas averiguado— es que la atribución del poder es al propio tiempo la atribución de una responsabilidad (parcial o total) respecto a ciertas consecuencias. Dicho de otro modo: el sentido de localizar el poder es establecer responsabilidad respecto a las consecuencias que se estiman dimanantes de la acción o inacción de ciertos agentes especificables. No vamos a entrar aquí en un análisis de la noción de responsabilidad (ni de los problemas de identificar la responsabilidad colectiva): es una





noción no menos problemática —ni menos esencialmente contestada— que otras examinadas en este ensayo. Tampoco podemos analizar aquí el problema teórico —¿y no empírico?— subyacente de cómo decidir dónde acaba la determinación estructural y comienzan el poder y la responsabilidad. Pero vale la pena señalar, a modo de conclusión, que C. Wright Mills percibió las relaciones que he defendido entre esos conceptos en su distinción entre *destino* y poder. Este autor afirmaba que su «concepción sociológica del destino» tenía que «ver con acontecimientos históricos que están fuera del control de cualquier círculo o grupo de hombres (1) lo suficientemente compacto como para ser identificable (2) lo suficientemente poderoso como para decidir cosas importantes, y (3) en condiciones de prever las consecuencias, y por tanto de ser considerado responsable de los acontecimientos históricos» (Mills, 1959: 21). C. Wright Mills abogaba por atribuir poder a quienes, por ocupar posiciones estratégicas, podrían iniciar cambios en interés de amplios sectores de la sociedad, pero no lo hacen, afirmando que es «ahora sociológicamente realista, moralmente justo y políticamente obligatorio formular demandas a los poderosos y considerar a éstos responsables del curso específico de los acontecimientos» (p. 100).

## IX. CONCLUSIÓN

El enfoque unidimensional del poder ofrece un neto paradigma para el estudio behaviorista del poder de adopción de decisiones por los actores políticos, pero inevitablemente hace suya

la inclinación del sistema político en observación y se muestra ciego a las maneras en que está controlado su programa político. El enfoque bidimensional indica la manera de examinar esa inclinación y ese control, pero los concibe de forma demasiado estrecha: en una palabra, carece de una perspectiva sociológica desde la cual examinar no sólo el poder de adopción de decisiones y no decisiones, sino igualmente las diversas maneras de reprimir conflictos latentes en la sociedad. Tal examen plantea una serie de dificultades graves.

Estas dificultades son graves, pero no insuperables. Por supuesto, no nos exigen trasladar el enfoque tridimensional del poder al terreno de lo meramente metafísico o lo meramente ideológico. Mi conclusión, en suma, es que es posible un análisis más profundo de las relaciones de poder, análisis cargado de valor, empírico y teórico[29]. Es injustificada la actitud pesimista con respecto a la posibilidad de tal análisis. Como ha escrito Frey (1971: 1095), ese pesimismo equivale a decir: «¿Por qué dejar que las cosas sean difíciles si, con un poquito más de esfuerzo, podemos hacer que parezcan imposibles?».



# 2. EL PODER, LA LIBERTAD Y LA RAZÓN

En el presente capítulo trataré de ampliar la discusión del concepto de poder. Parto del hecho del interminable desacuerdo sobre cómo ha de concebirse el poder y planteo la pregunta de si necesitamos este concepto en absoluto y, en su caso, para qué lo necesitamos. A continuación trazo una especie de mapa conceptual con el fin de situar y enfocar la argumentación de *EPER* y el debate del que este libro formó parte. Dado que *EPER* fue una respuesta y una contribución al debate que se estaba produciendo en el ámbito de la ciencia política norteamericana, se vio también afectado por los supuestos previos de aquel debate, cuyo compartido concepto del poder, basado en la «idea intuitiva» de Dahl según la cual «*A* tiene poder sobre *B* en la medida en que puede conseguir que *B* haga algo que *B* no haría en caso contrario» (Dahl, 1957, en Scott (ed.), 1994: t. 2, p. 290), ha sido condenado por «estéril» (Taylor, 1984: 171). La condena se hizo a la luz de la posterior teorización sobre el poder, en particular por parte de Michel Foucault, cuyo tratamiento del poder prometía ampliar y profundizar la discusión. Creo que la condena del debate anterior es demasiado desdeñosa. Dahl y sus seguidores aportaron una precisión, claridad y rigor metodológico convenientes y saludables a una serie de cuestiones importantes que hay que admitir que eran estre-

chas. Lo que sostenían los críticos era que el método era restrictivo en exceso, lo que llevaba a los partidarios del concepto a conclusiones parciales y complacientes y les impedía plantear interrogantes más amplios en relación con formas menos manifiestas y visibles de asegurar la obediencia de sujetos más o menos bien dispuestos. Por el contrario, Foucault arrojó torrentes de luz sobre estas cuestiones, con un estilo excesivamente retórico, totalmente libre de rigor metodológico, pero de un modo que ha estimulado gran cantidad de reflexiones e investigación en diversos campos. Tal como veremos, la retórica de Foucault ha incitado a muchos a concebir el poder de maneras que sugieren implicaciones subversivas y apasionantes respecto a la forma en que deberíamos pensar sobre la libertad y la racionalidad. Sin embargo, afirmaré, no es ésta una senda que debamos seguir.

## I. DESACUERDOS SOBRE EL «PODER»

Hablamos y escribimos acerca del poder en innumerables situaciones y solemos saber, o pensamos que sabemos, perfectamente bien qué es lo que queremos decir. En la vida cotidiana, y en obras académicas, tratamos de su ubicación y su alcance, de quién tiene más y quién menos, de cómo adquirirlo, resistirse a él, hacerse con él, utilizarlo, asegurarlo, domesticarlo, compartirlo, extenderlo, distribuirlo, igualarlo o maximizarlo, de cómo hacerlo más eficaz y cómo limitar o evitar sus efectos. Y, sin embargo, entre quienes han reflexionado sobre el asunto no hay acuerdo acerca de cómo definirlo, cómo concebirlo,





cómo estudiarlo y, si es que puede medirse, cómo medirlo. Son interminables los debates sobre estas cuestiones, y no muestran signo alguno de solución inminente. Ni siquiera hay acuerdo sobre si todo este desacuerdo tiene importancia.

Se han expuesto diferentes explicaciones de por qué esto es así. Una de las sugerencias es que la *palabra* «poder» es polisémica. Al igual que, digamos, las palabras «social» y «político», tiene significados múltiples y diversos, adecuados a diferentes marcos y campos de interés. Otra es que, a semejanza de la palabra «juego», «poder» denota una serie de objetos o referencias diferentes que no tienen una esencia común, ni ninguna propiedad que compartan excepto el nombre. Muestra lo que Wittgenstein denomina «semejanza familiar». Una tercera sugerencia, relacionada con ésta y que sigue también a Wittgenstein, es que diferentes conceptos del poder tienen su sitio en diferentes «juegos de lenguaje», lo cual entraña que la búsqueda de un concepto del poder único es ilusoria. Una cuarta sugerencia es que el del poder es «un concepto esencialmente controvertido». Esto equivale a decir que, en rigor, hay un solo concepto del poder, pero que es uno de esos conceptos que «esencialmente implican interminables disputas respecto a los usos adecuados por parte de sus usuarios» (Gallie, 1955-1956: 123).

Hay algo que decir respecto a las cuatro explicaciones. Es evidente que utilizamos el vocabulario del poder en innumerables formas, en diferentes contextos y para diferentes propósitos. Hobbes habla del «perpetuo e incansable deseo de poder y más poder [que siente la humanidad], que sólo cesa con la muerte» (Hobbes, 1946 [1651]: 64), mientras que Burke afirma que «la libertad, cuando los hombres actúan en grupos, es

*poder*» (Burke, 1910 [1790]: 7). No es evidente por sí mismo lo que tenga en común el concepto de poder cuando hablamos del «poder» [la potencia] de un motor, del poder del átomo, del poder de la gracia y el poder de castigar, de las luchas por el poder y del poder de un grupo para «actuar en colaboración», del equilibrio del poder y de la separación de poderes, del «poder de los sin poder» y de la corrupción del poder absoluto. Es natural, además, que distintas perspectivas y propósitos tengan modos diferentes de concebir el poder. Edward Said se pregunta: «¿Por qué hay que empezar por imaginarse el poder, y qué relación existe entre los motivos que se tienen para imaginar el poder y la imagen que se termina por tener de él?» (Said, 1986: 151). Lo que este último autor sugiere es que la imagen final depende en gran medida de la motivación de partida. Así, tal como observa Peter Morriss, al utilizar la noción de poder «la CIA no quiere saber las clases de cosas acerca de una sociedad que interesan a un ferviente demócrata preocupado por las prácticas de su sociedad», y «el utilitario que alaba la cantidad de poder para satisfacer las necesidades no está en desacuerdo con el romántico que lamenta la falta de poder para el propio desarrollo» (Morriss, 2002: 205).

Y, sin embargo, existen desacuerdos acerca de dónde reside el poder, hasta dónde llega y cómo se producen aquéllos de sus efectos que resulta verosímil ver, desacuerdos que no adoptan la forma de disputas sobre los hechos, sino que se producen acerca de cómo debemos caracterizarlos, como competiciones respecto a cómo deberíamos pensar en el poder: respecto a cómo ha de conceptualizarse el poder. Pues, tal como expondré, la forma en la que pensamos el poder es controvertida y puede tener importantes consecuencias. Cuando estamos tratando de entender el poder, la forma en la que pensamos sobre él se relaciona de una serie de maneras con lo que tratamos de entender. Nuestro propósito es representarlo de una manera que resulte adecuada para la descripción y la explicación. Pero nuestra concepción de él puede derivarse de lo que tratamos de describir y explicar y estar configurada por ello. Puede también afectarlo y configurarlo: la manera en que pensamos el poder puede servir para reproducir y reforzar las estructuras y relaciones de poder, o puede, alternativamente, desafiarlas y subvertirlas. Puede contribuir a la continuidad de su funcionamiento, o puede desenmascarar sus principios operativos, cuya eficacia se incrementa por el hecho de estar ocultos a la vista. En la medida en que esto es así, las cuestiones conceptuales y metodológicas son ineludiblemente políticas y, en consecuencia, lo que significa «el poder» es «esencialmente objeto de disputa», en el sentido de que personas razonables que están moral y políticamente en desacuerdo, pueden estar de acuerdo respecto a los hechos pero discrepar respecto a dónde reside el poder.





En vista de estos desacuerdos, y de las dificultades de los que surgen, a veces se expresan dudas sobre si el poder es un concepto adecuado para someterlo a *análisis*. Quizá se trate de un concepto «lego» o «popular» en vez de «científico», de una «categoría de la práctica» más que de una «categoría de análisis»[1]. Un argumento general a este respecto es el siguiente: el de poder (tal como expondré más adelante) es un concepto *disposicional*, que comprende una conjunción de afirmaciones condicionales o hipotéticas que especifican qué ocurriría, en una serie de circunstancias, si se ejerciera el poder y cuando se ejerciese. En consecuencia, el poder se refiere a una aptitud o

capacidad de un agente o agentes, que puede ejercerse o no. Pero, ¿de qué manera puede esto ser explicativo? Si la finalidad de la ciencia social es reducir el grado de contingencia y llegar a explicaciones semejantes a leyes respecto a resultados que producen determinadas predicciones, resulta entonces evidente que especificar disposiciones o aptitudes será inútil, como inútil es el intento del médico de la obra de Molière de explicar los efectos del opio por su *virtus dormitiva,* o «poder somnífero»[2].

Así, Bruno Latour dice que «el poder» es un «término flexible y vacío». Designa «lo que puede conseguirse por medio de la acción de otros que obedecen». «Puede utilizarse como una manera oportuna de *resumir* las consecuencias de una acción colectiva», pero «no puede *explicar* qué es lo que mantiene en su sitio la acción colectiva». Y, en consecuencia, Latour propone sin más que «se abandone la noción de poder» (Latour, 1986: 266, 265, 278). Y, en un artículo al que se ha prestado gran atención, James March sostenía que «el de poder es un concepto decepcionante» que nos proporciona «un asidero sorprendentemente reducido en modelos razonables de sistemas complejos de decisión social» (March, 1966: 70). En vista de las dificultades a las que he aludido, March expresó dudas respecto a que el poder sea algo «real y con sentido» y que «tenga que haber fuego detrás del humo» (68). Sugería que nos sentimos tentados a pensar que es así debido a «lo evidente del poder», pero que deberíamos resistir tal tentación. «Apenas podemos hablar de nuestra vida cotidiana o de los principales fenómenos sociales y políticos sin hablar del poder», y creemos, al parecer de manera errónea, que «el poder es patentemente real» (68).





En *EPER* adopto la postura exactamente contraria. Sugiero que el poder es real y efectivo de una notable variedad de maneras, algunas de las cuales son indirectas y otras están ocultas, y que, en rigor, alcanza un máximo de eficacia cuando es mínimamente accesible a la observación, tanto para los actores como para los observadores, con lo que plantea una clara paradoja a los científicos sociales de mente empírica. Al sugerir esto no quiero implicar que, en vista de ello, deban éstos abandonar sus esfuerzos. Por el contrario, pueden seguir tres líneas de actuación: (1) buscar mecanismos observables de lo que yo llamo la tercera dimensión del poder; (2) encontrar modos de falsarla, y (3) identificar relaciones, características y fenómenos del poder que las dimensiones primera y segunda no puedan explicar. Naturalmente que, incluso si fallan tales intentos de identificarlo en términos empíricamente falsables, ello no significa que los fenómenos no existan, sino que carecemos de las herramientas y técnicas metodológicas que nos permitan hacerlo.

Como se verá claramente, *EPER* ofrece una explicación muy parcial y unilateral del tema. En primer lugar porque se centra por completo en el *ejercicio* del poder y, en segundo lugar, porque sólo trata del poder asimétrico —el poder de unos *sobre* otros— y, además, únicamente de un subtipo de este tipo de poder, a saber: la consecución del sometimiento a la dominación. Por añadidura, sólo se ocupa de relaciones binarias entre actores de los que se supone que tienen intereses unitarios. Es evidente que una exposición más completa tendrá sin duda que relajar estas premisas simplificadoras y abordar el poder entre múltiples actores con intereses divergentes. Incluso en una relación binaria, como el matrimonio, la dominación puede caracterizar, al fin y al cabo, sólo algunas de las interaccio-

nes entre las partes; en cualquiera de los dos sentidos, y en algunos temas, sus intereses puede que no estén en contradicción[3]. Tal como veremos, una definición mejor del poder en la vida social que el que se ofrece en *EPER* es la que se expresa como aptitudes de los agentes para producir efectos importantes, específicamente al promocionar sus propios intereses y/o afectar a los intereses de otros, sea de manera positiva o negativa. En consecuencia, planteo ahora una pregunta más: ¿Por qué necesitamos este concepto? ¿Para qué necesitamos el concepto de poder?

Resulta extraño que, a pesar de todo cuanto se ha escrito sobre el poder, sólo haya sido capaz de encontrar un autor que haya abordado esta cuestión, a saber: Peter Morriss, en su libro *Power: A Philosophical Analysis* (Morriss, 2002), y voy a partir aquí de la exposición que él hace. Sostiene Morriss que hay tres contextos en los que hablamos del poder, a los que él denomina el contexto «práctico», el «moral» y el «valorativo».

En primer lugar, el contexto *práctico*. Citando la observación de Brian Barry de que entre la gente poderosa de una sociedad cualquiera debe contarse a aquéllos a quienes la CIA querría sobornar (Barry, 1974c: 189), Morriss observa que hace falta conocer los poderes de otros «para conseguir que hagan cosas *para* uno, o que uno puede querer estar seguro de que no corre el riesgo de que hagan cosas desagradables *para* uno» (Morriss, 2002: 37). Tenemos que conocer nuestros propios poderes y los de los demás con el fin de encontrar nuestro camino en un mundo poblado por agentes humanos, individuales y colectivos, de cuyos poderes tenemos que estar informados si queremos tener una oportunidad de sobrevivir y prosperar. Y es evidente que nuestros propios poderes dependerán en parte de que aprovechemos y evitemos o disminuyamos los poderes de otros. Llevamos con nosotros en la cabeza mapas de los poderes de estos agentes —de sus capacidades dispositivas para afectar nuestros intereses— habitualmente como conocimiento tácito que nos permite algún grado de predicción y control. El poder funciona en este caso (tal como propone Latour) como un modo de resumir un muy necesario conocimiento contrafáctico de lo que los agentes harán en situaciones hipotéticas. Pero obsérvese que este conocimiento opera a varios niveles. Necesitamos saber cuáles son los poderes formales de los funcionarios. Pero también necesitamos saber lo que realmente pueden hacer por nosotros, o pueden hacernos a nosotros, si optan por hacerlo, dado lo que sabemos del puesto que ocupan y de su reputación. Y necesitamos asimismo saber lo que pueden hacer por nosotros, o pueden hacernos, en circunstancias excepcionales, sometidos a presión o si se comportan de manera irracional. Thomas Hobbes pensaba que el hombre busca el poder para asegurar «la vía de sus futuros deseos» e, incluso en un mundo menos inexorablemente competitivo que el descrito por él, esa garantía requiere el conocimiento de los poderes de los otros.





En segundo lugar, el contexto *moral*. En él, la idea clave es la de *responsabilidad*. Según Terence Ball, «cuando decimos que alguien tiene poder, o es poderoso, estamos [...] *asignando responsabilidad* a un agente o a una agencia humanos para que produzcan (o dejen de producir) ciertos resultados que afectan a los intereses de otros seres humanos» (Ball, 1976: 249).

Citando esto, Morriss sostiene que la relación entre el poder y la responsabilidad es «esencialmente negativa. Se puede negar toda responsabilidad demostrando falta de poder» (Mo-

rriss, 2002: 39). Así, una coartada para un delito consiste en demostrar que no has podido cometerlo. Y una excusa por no haber evitado acontecimientos lamentables consiste a veces (no siempre) en demostrar que no se habría podido hacerlo. Pero, en mi opinión, Morriss no va aquí lo bastante lejos. Tiene desde luego razón cuando afirma que cuando «se trata de considerar a alguien moralmente responsable —alabándole por algo o echándole la culpa de algo— lo que miramos son invariablemente sus acciones (u omisiones) no sus poderes» (21-22). Pero, al decidir dónde reside el poder en la sociedad —es decir, quiénes son los actores más poderosos y quiénes tienen más y menos poder— tenemos que adoptar decisiones respecto a dónde centrar nuestra atención de entre todas las influencias en juego. Los poderosos son aquéllos a los que consideramos, o podemos considerar, responsables de efectos importantes. Por esto es por lo que yo he citado la idea de C. Wright Mills de que deberíamos atribuir poder a quienes, ocupando posiciones estratégicas, son capaces de iniciar cambios que van en interés de amplios segmentos de la sociedad pero no lo hacen, y su afirmación de que es «ahora sociológicamente realista, moralmente justo y políticamente imperativo plantear exigencias a las personas del poder y considerarlas responsables de determinadas líneas de actuación» (Mills, 1959: 100). Lo cual muestra, dicho sea de paso, que la cuestión de la responsabilidad no es sólo «moral», sino también, y principalmente, política.

Para ilustrar lo que antecede considérese el siguiente ejemplo[4]. Debido a la forma en que funciona el mercado inmobiliario en las grandes ciudades, muchas personas corrientes, no acomodadas, carecen de acceso a una vivienda decente que puedan permitirse. Cabe ver en este hecho un problema *estructural* en la medida en que es la consecuencia no coordinada ni voluntaria de las actuaciones independientes de gran número de actores que buscan sus diversos intereses respectivos: caseros, compradores de viviendas, prestadores hipotecarios, agentes y promotores inmobiliarios, reguladores del uso del suelo, planificadores del transporte, etc. Pero, en la medida en que hay individuos o grupos de individuos que carecen de acceso a la vivienda debido a los actos u omisiones de otros individuos o grupos identificables, y que actuando de otra manera podrían hacer que las cosas fuesen diferentes, tiene sentido considerar poderosos a estos últimos, *porque son responsables*. Así, naturalmente, a nivel individual, los caseros que discriminan y los funcionarios corruptos tienen poder. Pero, en el nivel municipal, empresarial o nacional, a los políticos y otras personas que ocupan «puestos estratégicos» y que, individualmente o como parte de alianzas, podrían cambiar las cosas, puede considerárselos poderosos en la medida en que *dejan de abordar* problemas remediables.





En tercer lugar, el contexto *valorativo*. Lo que aquí está en cuestión es el juicio o valoración de los sistemas sociales, de «la distribución —o el alcance— del poder dentro de una sociedad». Morriss distingue «dos amplias perspectivas» con respecto a este tema: podemos estar preocupados por «la medida en que los ciudadanos tienen poder suficiente para satisfacer sus propias necesidades y deseos», o también por la medida en que las sociedades «libran a sus ciudadanos del poder de otros». Lo primero indica impotencia, o falta de poder; lo segundo, dominación, o el hecho de estar sometido al poder de otro o de otros, y estas dos formas de poder «no son lo mismo ni necesitan encontrarse juntas». En rigor, es erróneo dar por

hecho que «lo que está mal si se carece de poder es que se está bajo el poder de alguien, y que ese alguien ha de ser responsable de la impotencia de uno si se quiere tener un motivo válido de queja». A partir de aquí, Morriss saca la conclusión de que, «si la gente es impotente por vivir en una determinada sociedad —es decir, si hubieran tenido más poder si se cambiase el orden social— eso, por sí mismo supone una condena de esa sociedad. Una crítica radical de una sociedad requiere que evaluemos *esa* sociedad, no que repartamos alabanzas o acusaciones entre *la gente*» (pp. 40-42).

Morriss tiene razón en advertir contra lo que podríamos llamar «la falacia paranoide» de *dar por supuesto* que la impotencia es consecuencia de la dominación: que, cuando la gente carece de poder, ello sólo puede deberse a las maquinaciones de los poderosos [5]. Pero su propuesta de que en nuestro mundo real éstas son cuestiones claramente separadas —que, cuando censuramos *un conjunto de acuerdos sociales*, todo lo que hay que mostrar es que es esa sociedad, y no quienes los sufren, la responsable de los sufrimientos que la gente experimenta en ella, y que no es necesario establecer que el daño es intencionado o ha sido previsto por alguien (p. 41)— no resiste el examen. Para empezar, con frecuencia, se deja impotente a la gente, y se la mantiene en la impotencia, mediante actividades deliberadas de otros, tales como los caseros discriminadores y los funcionarios corruptos que antes mencionamos. Pero en todo caso, tal como sostendré en las páginas que siguen, no debe concebirse el poder en un sentido estrecho, como algo que requiere intención, previsión real y actos positivos (en contraposición a la falta de actuación): el poder de los poderosos consiste en que son capaces, y responsables, de afectar (negativa o positivamente) los





intereses de otros (subjetivos, objetivos o ambas cosas). Con este enfoque más amplio del poder, los temas de la impotencia y de la dominación ya no parecerán tan evidentemente separados y encerrados en dos perspectivas distintas. (De hecho, si pensamos en la impotencia como *injusticia*, en vez de como mala suerte o como desgracia, ¿no lo hacemos porque creemos que existen quienes están en situación de reducirla o remediarla?) Tal como sugeríamos anteriormente, cuando hemos tratado de la responsabilidad, entre los poderosos se cuentan quienes contribuyen a la carencia de poder de otros y están en situación de reducirla o de ponerle remedio. Donde esto no es factible, encontramos límites estructurales puestos al poder. Hace aquí su aparición, desde luego, el gran tema, en gran parte opaco, de las relaciones entre el poder y la estructura, y la postura de ver al poder vinculado a la función de los agentes, a la que me he referido en otro lugar (Lukes, 1977a; Layder, 1985 y Hayward, 2000 ofrecen puntos de vista que contrastan con los míos). Baste repetir aquí una sola idea: que sólo cabe entender adecuadamente la vida social como la interacción de poder y estructura, una red de posibilidades para los agentes, cuya naturaleza es a la vez activa y estructurada, de tomar decisiones y seguir estrategias dentro de límites dados que, en consecuencia, se expanden y contraen con el tiempo [6].

## II. EL CONCEPTO DE PODER

Parece que existen varios, incluso muchos conceptos de lo que sea el poder. Pero, ¿cuándo y cómo debemos distinguir estos

conceptos unos de otros? Y en el caso de que surja una disputa acerca de dónde reside el poder o del alcance de sus efectos, ¿cómo podemos decir si los participantes en ella están en desacuerdo respecto a los hechos, aplican conceptos diferentes o han entrado en polémica sobre el mismo concepto? ¿Importa saberlo? En la exposición que sigue mantendré que sí importa. Propondré que existe en rigor un concepto de poder único, comprensivo, sumamente general o genérico, común a todos los casos, y que, al aplicarse a los agentes humanos (individuales o colectivos), muestra dos variantes distintas (a las que, de manera provisional, aunque equívoca, denominaremos conceptos de «poder para» y «poder sobre»), donde el último es una subespecie del primero, y que modos alternativos de concebir una versión del último muestran lo que se ha llamado «esencial controvertibilidad», con importantes consecuencias para nuestra comprensión de la vida social.

John Locke trató de captar el sentido genérico del «poder» cuando definió su posesión como tener «la capacidad para hacer, o para admitir, cualquier cambio» (Locke, 1975 [1690]: 111). Pero incluso esto no es lo bastante general, porque excluye el poder de resistirse al cambio ante un entorno cambiante. Digamos en consecuencia, ampliando la definición lockiana, que tener poder es tener la capacidad de hacer cualquier cambio, de admitirlo o de resistirse a él. Aunque sea sumamente general, esto tiene varias implicaciones concretas. Implica que el concepto del poder es disposicional. Identifica una capacidad: el poder es una potencialidad, no una realidad. De hecho, una potencialidad que quizá no se actualice [no se haga real] nunca. Tal como observa Anthony Kenny, no ver esto ha conducido con frecuencia a





dos diferentes formas de reduccionismo, que a menudo se combinan y a menudo se confunden, dependiendo de si lo que se intentaba era reducir un poder a su ejercicio o a su vehículo. Cuando Hume decía que distinguir entre un poder y su ejercicio era totalmente frívolo, quería reducir los poderes a su ejercicio. Cuando Descartes intentaba identificar todos los poderes [potencialidades] de los cuerpos con sus propiedades geométricas, quería reducirlos a sus vehículos. [Kenny, 1975: 10]

Entre los científicos sociales de hoy en día, han incurrido en la «falacia del ejercicio» aquéllos para quienes el poder sólo puede significar el hecho de causar una secuencia de acontecimientos observable. Lo cual ha llevado a politólogos behavioristas (tales como Dahl, Polsby y otros) a equiparar por ejemplo el poder con el éxito en la toma de decisiones. Ser poderoso es ganar: prevalecer sobre otros en situaciones de conflicto. Pero, como hemos podido ver, semejantes victorias pueden ser muy engañosas respecto a dónde reside realmente el poder. Raymond Aron mostró con razón una actitud crítica respecto a «ese tipo de sociología que se jacta de ser estrictamente empírica y operativa» y que «pone en tela de juicio la utilidad del término "poder" en la medida en que designa un potencial que nunca se pone de manifiesto excepto a través de sus actos (decisiones)» (Aron, 1964, en Lukes (ed.), 1986: 256). Incurren en la «falacia del vehículo» aquellos a quienes tienta la idea de que ha de significar poder todo lo que se pone en funcionamiento cuando el poder se activa. Esta idea ha llevado a sociólogos y analistas militares a equiparar por ejemplo el poder con los recursos del poder, tales como la riqueza y el estatus, o las fuerzas militares y las armas[7]. Pero, tener los medios del poder no es lo mismo que ser poderoso. Como descubrió Esta-

dos Unidos en Vietnam y en el Irak de la posguerra, tener superioridad militar no es lo mismo que tener poder. En resumen: observar el ejercicio del poder puede dar prueba de su posesión, y contar los recursos del poder puede ofrecer una clave sobre su distribución, pero el poder es una capacidad, y no el ejercicio ni el vehículo de tal capacidad.

Estos puntos son elementales, pero el no comprenderlos ha llevado a la desorientación a muchas mentes distinguidas. Pensar claramente acerca del poder no es fácil y se vuelve más difícil, y ofrece más oportunidades de confusión, cuando tratamos de pensar sobre el poder en la vida social, sobre todo porque todos hablamos y escribimos sobre él constantemente y lo hacemos de maneras diferentes que inducen a confusión. Lo que trato de hacer en el presente capítulo es trazar una especie de mapa conceptual con personajes, en el que los personajes sean quienes han adoptado posturas características en los debates acerca del poder. La finalidad de un mapa tal es presentar al lector una forma ordenada de conceptualizar el poder que esté lo más cercana posible a nuestros usos cotidianos del vocabulario del poder y de los términos con él relacionados, a la vez que se intenta delinear una estructura conceptual coherente que aporte claridad sobre las preguntas que se suscitan en torno a él, sobre cómo se relacionan unas con otras, por qué persisten los desacuerdos respecto al modo de darles respuesta y por qué son importantes estas preguntas. Esto implicará decisiones en varios puntos, cuando existan usos lingüísticos alternativos y discrepantes, para aceptar unos y rechazar otros.

Cuando se utiliza el sentido genérico de «el poder» en relación con la vida social, se refiere a las capacidades de los agentes sociales. Acordemos que estos agentes pueden ser indivi-



U.N.A.M.



U.N.A.M.

duos o colectivos de distinta índole. Para empezar por los individuos, estar también de acuerdo, siguiendo a Aristóteles, en que, a diferencia de los poderes o fuerzas naturales, tales como el poder del fuego para quemar la madera, hay poderes humanos que, típicamente, son «poderes de doble dirección, poderes que pueden ejercerse a voluntad», pues tal como señala Kenny, «un agente racional dotado de todas las condiciones externas necesarias para ejercer un poder, puede optar por no ejercerlo» (Kenny, 1975: 53). Pero, asimismo observa Kenny, hay también poderes humanos que no son de doble dirección, o están sujetos a decisión. Cuando, por ejemplo, «alguien habla en un idioma que conozco, no está en mi poder no entenderlo» *(ibid.)*. Estos poderes «pasivos», en los que el agente es «receptor» de los cambios, en vez de ser quien los «efectúa», experimenta las consecuencias, en vez de provocarlas, pueden tener gran importancia: compárese el poder pasivo [la capacidad] de recuperarse de quien se está muriendo de hambre, al ser alimentado, con el poder activo del asceta religioso de ayunar hasta morir. Podemos así decir que los poderes humanos [facultades] son, típicamente, aptitudes activadas por agentes que deciden activarlas (aunque la elección pueda verse forzada en alto grado y sea improbable que se tomen caminos alternativos), así como poderes pasivos [capacidades] que los agentes pueden poseer con independencia de su voluntad.

Es más, los agentes pueden ser individuales o colectivos. Estos últimos pueden ser de diversas clases: Estados, instituciones, asociaciones, alianzas, movimientos sociales, grupos, clubes, etc. Es típico de los colectivos tener problemas de coordinación. Pero, donde éstos no existen, o pueden superarse, de forma que el colectivo sea capaz de actuar, puede decirse que el



T.S 98868

colectivo tiene poder, y que ese poder puede, asimismo ser de doble dirección: puede activarse o no activarse. Un corolario de estos puntos es que, en la exposición que sigue, no atribuiremos poder a estructuras, relaciones o procesos a los que no quepa caracterizar como agentes.

La atribución de poderes concretos a agentes determinados, individuales o colectivos, puede ser relativamente sencilla. La pregunta sobre si «un agente determinado tiene el poder de producir tal y tal resultado» es una pregunta claramente definida, aunque la respuesta (con antelación a un ejercicio logrado del poder en cuestión) sea falible, dependiendo de una (indeterminada) serie de conjeturas sobre los contrafácticos: escenarios en los que algunos factores se mantienen constantes y otros varían. Los problemas verdaderamente complicados surgen cuando, como hacemos invariablemente, tratamos de agregar y comparar poderes. Resulta algo muy común que hagamos preguntas tales como: ¿Ha aumentado el poder del presidente? ¿Está en declive el poder del sindicato? ¿Cuáles son los límites y los peligros del poder de la única superpotencia del mundo? ¿Cuál es el componente más poderoso del equipo? ¿Cómo se puede dotar de poder a los excluidos y los marginados? Estas preguntas implican valoraciones del alcance del poder de los agentes, comparaciones del alcance variable a través del tiempo (que comparen el poder general de que gozan actualmente con el del pasado o el del futuro que se proyecta) y comparaciones del poder general de distintos agentes.

Llegar a una evaluación del poder general de un agente implica, como veremos, dos clases de juicio acerca de lo que es pertinente para la evaluación: juicios acerca del alcance del concepto de poder que se está utilizando (*grosso modo* cómo es





de ancha la lente con la que se está buscando el poder) y juicios acerca de la importancia de los resultados que los agentes son capaces de producir. Pues, en primer lugar, cuanto mayor sea el alcance de lo que, en vista del marco conceptual que se utilice, ha de considerarse poder, tanto más poder se podrá ver en el mundo. Y, en segundo lugar, no todos los resultados tendrán el mismo peso en la valoración del alcance del poder de un agente. Resultados diferentes tienen un impacto diferencial en los intereses de las distintas partes implicadas (incluida la del propio agente): muchos de mis poderes [facultades, capacidades] son triviales (como ocurre con mi capacidad de mover cuando hablo el aire que me rodea), mientras que un juez que está facultado para imponer una pena de muerte tiene un poder mayor que otro que no lo está. Cuando se evalúa la totalidad del poder de un agente, se necesitan siempre juicios de valor para determinar qué resultados cuentan más y cuáles cuentan menos.

Pero, el poder social, tal como hasta ahora lo hemos venido considerando, tanto el que se tiene individual como el que se tiene colectivamente, no corresponde aún a lo que, en el habla común y en los escritos de los filósofos, los historiadores y los científicos sociales, se considera que identifica «el poder». Según esta manera de entenderlo, más restrictiva pero muy extendida, «el poder» es explícitamente [8] relacional y asimétrico: tener poder es tener poder *sobre* otro u otros. La distinción entre el sentido general del poder de un actor social para conseguir o admitir resultados y este sentido más restringido no se ha captado en ningún sitio mejor que cuando Spinoza, en su *Tractatus politicus* establece la diferencia entre las palabras latinas «*potentia*» y «*potestas*». «*Potentia*» significa el poder de las

cosas en la naturaleza, incluidas las personas, «de existir y actuar». *«Potestas»* se utiliza cuando se habla de un ser *en poder de* otro. Según Spinoza,

> un individuo está sometido al fuero de otro, o depende de él, mientras esté sometido al poder de ese otro; y está en posesión de su propio fuero, o es libre, en la medida en que pueda repeler toda fuerza, vengarse como le plazca por el daño que se le haya infligido y, por decirlo de un modo general, vivir tal como dicten su naturaleza y juicio propios. [Spinoza 1958 (1677): 273]

Estas palabras latinas, tal como las expone Spinoza, captan perfectamente la diferenciación conceptual en la que se basa el resto de este capítulo. Lo hacen con más precisión que los términos existentes en diversas lenguas vivas. En alemán, la capta en parte la distinción entre *«Macht»*, por una parte, y *«Herrschaft»*, por otra. En inglés, sin embargo, *«power»* es un concepto a caballo sobre ambos sentidos, y otro tanto ocurre con *«potere»* en italiano (aunque *«potenza»* es equivalente a *«potentia»*, mientras que el sentido de *«potestà»* es más estrecho que el de *«potestas»*). Las palabras francesas *«pouvoir»* y *«puissance»* cubren los dos sentidos, aunque sólo la última significa poder en su sentido propio de capacidad, mientras que la primera tiende a denotar su ejercicio (Aron, 1964), con lo que se genera confusión cuando *«pouvoir»* se traduce al inglés como *«power»*. En ruso, según Ledyaev, el término *«vlast»*, traducido normalmente como *«power»*, parece significar *potestas*, ya que «suele utilizarse para definir la capacidad que tiene alguien de controlar a *otros* (dominarlos, obligarlos a algo, influir en ellos: "el poder" se imagina como algo que está "por encima de" nosotros, que limita nuestra libertad, crea obstáculos, etc.» (Ledyaev, 1997: 95).





El concepto de poder asimétrico, o poder como *potestas*, o «poder sobre», es, en consecuencia, un subconcepto o una versión del concepto de poder como *potentia*: es la capacidad de tener a otro u otros *en poder de uno*, limitando sus posibilidades de decisión, con lo que se asegura la obediencia. Ese poder es la capacidad de conseguir una serie determinada de resultados. Entre ellos, los comprendidos por el concepto de *dominación* y de nociones estrechamente relacionadas con él, tales como subordinación, subyugación, control, conformismo, aquiescencia y docilidad. Pero ahora surge todo un conjunto nuevo de preguntas. ¿Cómo han de entenderse, teorizarse y estudiarse empíricamente el poder en cuanto dominación y, en particular, los resultados indicados y los mecanismos que los producen? Éste es el tema de mucha literatura y de recientes debates, incluido el llamado «debate sobre el poder», al que *EPER* fue una contribución.

## III. UN MAPA CONCEPTUAL

Habiendo bosquejado las líneas generales del poder, me propongo ahora delinear un mapa conceptual más detallado. Vamos a empezar por la noción general de poder en cuanto *potentia*.

Considérese, en primer lugar, lo que podemos denominar el *ámbito temático* del poder. Estimaré que se refiere a los distintos temas o cuestiones sobre los que puedo determinar el resultado. Supongamos que usted y yo somos ministros de un gobierno. Puede que yo sea capaz de hacer que se apruebe una

política con la que estoy totalmente comprometido, pero que sea incapaz de ganar en cualquier otro asunto, mientras que usted puede ser capaz de ganar en varios asuntos diferentes. Individualizar los asuntos puede resultar, desde luego, controvertido, y es evidente que la importancia de los asuntos en los que usted puede hacer que prevalezca su opinión tiene que tenerse en cuenta a la hora de evaluar el poder de que usted dispone (véase más adelante), pero (si no intervienen otros factores), cuanto mayor sea el ámbito en el que se pueden conseguir resultados importantes, tanto mayor poder se tiene. El poder sobre un solo tema puede ser importante (considérese el poder de los grupos de presión, tales como Greenpeace), pero ampliar el espectro significa (nuevamente si no intervienen otros factores) aumentar la capacidad de conseguir resultados importantes. Esta distinción afecta a una analogía que a veces se establece entre poder y dinero (véase Parsons, 1963). Tener poder en un solo tema es carecer de liquidez —se restringe sumamente lo que se puede adquirir—, mientras que el poder en múltiples temas es fungible y puede gastarse de varias maneras alternativas.

Considérese, en segundo lugar, lo que podemos llamar el *espectro contextual* del poder. ¿En qué circunstancias se supone que funciona? ¿Identifica «el poder» lo que un agente puede conseguir únicamente bajo las condiciones que realmente prevalecen, o bajo diversas condiciones alternativas? En el primer caso, se es poderoso si se pueden conseguir los resultados adecuados únicamente si las circunstancias presentes se lo permiten a uno (por ejemplo si una determinada configuración de las preferencias de voto en presencia permiten que el voto de uno decida el resultado); en el segundo caso, se puede conse-





guir en una serie de circunstancias posibles. El primer caso denota lo que uno puede hacer en un lugar y un momento concretos, dadas las condiciones que prevalecen en ese momento y lugar. El segundo denota la capacidad que uno es capaz de desplegar en una serie de contextos (estándar). Peter Morriss habla en el primer caso de *«ableness»* [capacidad] y en el segundo de *«ability»* [aptitud], aunque yo no voy a utilizar aquí esta distinción un tanto artificial[9]. Yo hablaré, en el primer caso, de aptitud o capacidad «vinculada al contexto», y consideraré, en el segundo, que esa aptitud o capacidad es «trascendente al contexto». La distinción arroja una interesante luz sobre la relación existente entre el poder y la resistencia, y, de manera más general, entre el poder y los obstáculos de todo tipo[10]. Pues mi actitud vinculada al contexto aquí y ahora se potencia al máximo si se reducen al mínimo los obstáculos que se oponen a mi poder. Mientras que mi aptitud trascendente al contexto será tanto mayor cuanto mayor sea la resistencia o el número y la magnitud de los obstáculos que (dadas mis capacidades y recursos existentes) puedo superar.

Considérese, en tercer lugar, la relación entre el poder y la *intención*. Bertrand Russell ha definido el poder como «la producción intencionada de efectos» (Russell, 1938: 25); Max Weber y C. Wright Mills, relacionan el poder con la realización de la «voluntad» de los poderosos, y muchos, como Goldman, piensan que el poder implica «conseguir lo que uno quiere» (Goldman, 1972, 1974a y b). Es evidente que algunas aptitudes son aptitudes para producir consecuencias intencionadas. (Hay aquí dos posibilidades: la aptitud para producir lo que realmente intento y la aptitud para producir lo que, hipotéticamente, podría intentar). Si poseo una actitud semejante, podré,

si dispongo de los recursos adecuados, y en circunstancias favorables, conseguirlo (si sólo puedo conseguirlo en *estas* circunstancias, mi aptitud está vinculada al contexto) y, si poseo tal aptitud, se puede contar normalmente conmigo para conseguir que se produzca el resultado deseado, si yo lo decido así. Sin embargo, muchos de nuestros actos conllevan, antes de producirse, innumerables cadenas de consecuencias que no se tiene la intención de producir, algunas de ellas sumamente importantes, y es obvio que algunas de estas consecuencias parecen ejemplos de poder. Las personas poderosas, por ejemplo, inducen un comportamiento diferencial en otros, pero puede que no tengan esa intención. Los encuestadores pueden, sin intentarlo, influir en el resultado de las elecciones. Seguir las normas de una manera rutinaria puede tener consecuencias que no se preveían cuando se producen cambios en el entorno. Y, en rigor, como exponíamos en el capítulo 1, las consecuencias no intencionadas del poder puede que no se hayan previsto (aunque, para ser consideradas poder, deben ser previsibles). El campo del poder económico abunda en tales ejemplos, en los que las decisiones —elevar los precios, digamos, o invertir— impide o hace posibles oportunidades y decisiones para innumerables otros, y los acreedores tienen poder sobre los deudores. Lo que los actores hacen intencionadamente siempre genera cadenas de consecuencias que no se intentaba producir y resulta inverosímil negar que algunas de estas consecuencias manifiestan el poder de los actores. Desde luego que las consecuencias que frustran sus intenciones pueden suponer una carencia de poder para controlar los acontecimientos. Pero, como hemos expuesto anteriormente, podemos con propiedad considerar que aquellos que tienen el poder necesario





para favorecer o dañar los intereses de otros y no se dan cuenta de ello o no prestan atención a tal hecho, son responsables o se les puede pedir cuentas por ello.

Consideremos, en cuarto lugar, la distinción entre el poder *activo* y el *inactivo*. *Ejercitar* el poder es realizar acciones. De hecho la frase misma «ejercitar el poder» *[exercising power = hacer ejercicio del poder (en general)]* sugiere dicha actividad, mientras que la frase «ejercer poder» [*exerting power = ejercer poder (sobre)*] sugiere una actividad todavía más enérgica. Hay tres puntos que conviene señalar aquí. El primero: la distinción puede ser puramente verbal. Un voto es dejar de abstenerse; una abstención, dejar de votar. Pero, segundo, y yendo más a fondo: los actos «negativos», o la falta de actuación, pueden considerarse a veces apropiadamente como actos con consecuencias (de hecho sólo pueden concretarse ateniéndose a sus consecuencias). A veces, por tanto, la abstención de actuar, o no intervención, puede ser una forma de poder, como en el caso de la U. S. Steel en Gary, Indiana. Que consideremos que una ausencia de actuación es un acto depende del juicio que establezcamos sobre si tal acto tiene consecuencias causales importantes, y sobre si estamos dispuestos a estimar que el actor que deja de actuar es responsable, en uno u otro sentido, de esa falta de actuación. Pero esto es precisamente lo que está en juego a la hora de decidir si una acción negativa puede ser ejemplo de poder. No hay ninguna buena razón para excluir por principio del ámbito del poder la falta de actuación positiva. Tiene que existir desde luego algún criterio para clasificar como acciones los no acontecimientos pertinentes, o las faltas de «intervención» positiva: un punto de referencia de expectativas en contraste con el cual, contrafácticamente, la supuesta interven-

ción en cuestión pueda considerarse a la vez factible y algo por lo que pueda tenerse al agente como responsable. Naturalmente, el poder que se pone de manifiesto por el hecho de no actuar implica la capacidad de actuar (y viceversa). Pero, en el análisis del poder, en consecuencia, los actos positivos no tienen importancia especial. Actuar puede ser un signo de debilidad (por ejemplo, ajustarse a las exigencias de regímenes represivos, como votar en las elecciones comunistas durante el régimen soviético), y el exponente del poder de un actor puede ser su capacidad para evitar actos positivos o resistirse a ellos. Así, Estados Unidos, bajo la administración de Bush, muestra su poder no ratificando los protocolos de Kyoto sobre el cambio climático y no participando en la Corte Penal Internacional.

Además, las características de los agentes que convierten a éstos en poderosos incluyen aquellas que hacen innecesaria su actividad. Si puedo conseguir que se produzcan los resultados apropiados sin tener que actuar, debido a que las actitudes de otros hacia mí, o a la favorable combinación de relaciones sociales y fuerzas, facilitan esos resultados, mi poder será tanto más grande. Puede que se derive de lo que se ha denominado la regla de las reacciones previstas (Friedrich, 1941: 589-591), según la cual otros prevén las reacciones que se esperan de mí ante una actividad (o inactividad) por su parte que es mal recibida por la mía, con lo que tratan de impedir la coerción manifiesta: un claro ejemplo es la autocensura que practican escritores y periodistas bajo un régimen autoritario. El poder inactivo que se acumula en los regímenes de este tipo suele ser, desde luego, el residuo de los usos que en el pasado se han hecho del poder activo, a menudo coercitivo, y a veces a escala masiva.





Pero no todo poder inactivo proviene del poder activo por esta vía directa. Hay veces, de hecho, en que las reacciones previstas pueden ser reacciones mal previstas, es decir: erróneas, porque se derivan de temores que están fuera de lugar. Es más, el poder inactivo puede derivarse de las propiedades de agentes poderosos, más que de sus actos, tal como ocurre con el poder de atracción. El poder carismático, como el magnetismo, ejemplifica esto (aunque en realidad los líderes carismáticos suelen trabajar duro y con habilidad para conseguir los efectos que consiguen), y el poder inactivo que se deriva de la posición social, incluido el respeto, alivia a aquellos que están seguros en sus posiciones de la necesidad de centrar su atención en actuar para conservarlas. Así, James Scott sugiere que «la forma en que resulta más fácil observar el impacto del poder la constituyen los actos que muestran respeto, subordinación o que buscan congraciarse [con la persona que tiene el poder]», y comenta que el poder significa «no *tener que* actuar o, más precisamente, la capacidad de ser más negligente y despreocupado respecto a cualquier actuación» (Scott, 1990: 28-29). Se puede pensar la diferencia entre poder activo e inactivo en términos de la relación entre poder y costes (véase Goldman, 1974b). El poder disminuye conforme los costes de ejercerlo aumentan. Y, si se considera que tener que ejercerlo activamente supone un coste semejante, cabe decir que el poder inactivo tiende a reducir este coste hacia cero.

La figura 2 ilustra la discusión precedente. Las cuatro columnas representan los cuatro aspectos que acabamos de considerar, expuestos como disyunciones (aun cuando todos ellos constituyan de hecho continuos). Cada tema que aparece en la fila superior representa una alternativa; cada tema que aparece

FIGURA 2

| *Ámbito temático* | *Alcance contextual* | *Intencionalidad* | *Actividad* |
|---|---|---|---|
| Tema único | Vinculado al contexto | Consecuencias buscadas | Ejercicio activo |
| Múltiples temas | Trascendiendo el contexto | Consecuencias no buscadas | Disfrute inactivo |

en la fila inferior, su negación. El poder de un agente social que se describe en la fila superior (si no intervienen otros factores) aumenta todavía más si éste ocupa sucesivamente todas las casillas de la segunda fila. Supóngase que, en estas circunstancias, soy capaz de prevalecer en un tema determinado, que alcanzo lo que intento y ejerzo mi voluntad. ¿No aumenta mi poder en la medida en que puedo hacerlo en diversidad de temas, en una serie de circunstancias distintas, generando importantes consecuencias no buscadas y sin tener que mover un dedo?

Lo que hemos visto hasta ahora es que la aptitud o capacidad a la que da nombre «el poder» puede presentar una extensión variable, dependiente de su ámbito temático, su alcance contextual, y el grado de no intencionalidad y de inactividad que implique su manifestación. Pero obsérvese que todas estas bases de variación se aplican a ejemplos de poder tomados por separado, o uno a uno: el poder de un agente dado será mayor si cualquiera de ellos se incrementa con respecto a ese agente. Pero no nos limitamos a atribuir poder a los agentes, identificando el poder que tienen y estimando cuánto poder tienen. Nos formamos asimismo juicios comparativos del poder. Puede que en algunos casos su poder tenga el mismo ámbito temático. En relación con el poder de un agente sobre un tema dado, o sobre un conjunto de temas dado, podemos decir que





el poder de otro agente, sobre ese tema o conjunto de temas, es mayor si muestra un mayor alcance contextual, produce más consecuencias importantes o implica un menor coste para el agente. En otros casos, el ámbito temático de un agente puede que incluya el de otro. Si tu ámbito es mayor que el mío (es decir, si tú puedes conseguir que se produzcan todos los efectos que puedo conseguir yo y más), podemos decir que tu poder excede al mío. Pero, naturalmente, la mayor parte de las comparaciones son más complejas que cualquiera de estos casos. Pues lo más común es que comparemos el poder de diferentes agentes sobre diferentes temas. Tenemos interés en comparar su poder total en casos en los que el ámbito del poder que respectivamente tienen no es coincidente y, a menudo, no se superpone.

Estas comparaciones ponen de manifiesto un aspecto más en el que la forma y la extensión del poder pueden variar. Pues tendré más poder (total) que tú si soy capaz de hacer que se produzcan resultados que son más «importantes» que los que tú puedes hacer que se produzcan. Ahora bien, ¿cómo juzgamos la importancia de los resultados? La respuesta natural es: miramos los efectos que tienen sobre los *intereses* de los agentes implicados. El concepto de «intereses» apunta a lo que tiene importancia en la vida de la gente. Tal como veremos, esto puede interpretarse de una manera puramente «subjetiva», de forma que lo que se incluye en mis intereses se decide en función de lo que es importante para mí. O bien puede interpretarse de una manera en la que se incorporan juicios «objetivos» respecto a lo que me beneficia y lo que me daña, donde lo que se cuenta como beneficio y lo que se cuenta como daño no lo deciden mis preferencias ni mis juicios. Cuando comparamos

el poder de los agentes en relación con distintos ámbitos o conjuntos de temas, introducimos inevitablemente juicios acerca de la medida y la forma en las que el poder que poseen promueve sus propios intereses y afecta a los intereses de otros. Normalmente damos por supuesto que el poder de los poderosos fomenta sus intereses (aunque Susan Strange plantea una interesante discusión en la que el poder financiero de Estados Unidos puede tener un efecto de rebote que acabe perjudicando a sus poseedores. Véase Strange, 1990). Pero, aparte de este supuesto, es el impacto que ejerce el poder sobre los intereses de otros lo que nos proporciona la base de juicio para medir hasta donde llega ese poder.

Así, como ya hemos sugerido, la mayoría se inclinaría por afirmar que un juez que tiene el poder para dictar una sentencia de cadena perpetua o de muerte tiene un poder mayor que un juez que no está facultado para tal cosa. Puede que el segundo juez disponga de una gama más amplia de sentencias de menor gravedad, pero el primero tendría mayor poder. De modo semejante, la Mafia, allí donde tiene influencia, tiene un poder mayor que el de otros grupos influyentes, organizaciones y agencias estatales, en parte en virtud de los mayores daños que es capaz de infligir y de los mayores beneficios que puede conceder. El poder de los magnates multimedia es mayor, por ejemplo, que el de los anunciantes o el de las estrellas del rock. Si yo puedo afectar tus intereses centrales o básicos, mi poder (en relación contigo) es mayor que el de alguien que te afecta solamente de manera superficial. Pero, desde luego, la cuestión de en dónde residen los intereses de la gente, de qué es lo básico o central para su vida, es una cuestión inherentemente controvertida. Toda respuesta que se le dé implica tomar partido





en las actuales controversias morales, políticas y, en rigor, filosóficas. De lo cual se sigue que, por esta razón, las comparaciones del poder, que implican tales valoraciones del impacto que el poder ejerce sobre los intereses de los agentes, no puede evitar nunca los juicios de valor.

Existen modos alternativos de concebir los intereses de los agentes. Uno de estos modos es el modo subjetivo de identificarlos sencillamente con las *preferencias* (en contraposición a los deseos o caprichos pasajeros) [11]. Estas preferencias, como dicen los economistas, pueden «revelarse» en las situaciones reales en las que hay que elegir, como en el comportamiento en el mercado o en la forma de votar. A estas preferencias yo las llamo *manifiestas*. Otra posibilidad alternativa es que puedan estar más o menos ocultas a la vista porque no se revelen en situaciones de elección reales: puede que adopten la forma de agravios o aspiraciones semiexpresados o no expresados y que, debido a la parcialidad de la agenda política dominante, o de la cultura prevaleciente, no se escuchen o que ni siquiera tengan voz. A estas preferencias las denomino *encubiertas*. Detrás de la equiparación de los intereses con las preferencias, manifiestas o encubiertas, está la opinión benthamiana de que cada cual es el o la mejor juez de sus intereses: para descubrir en dónde residen los intereses de la gente, o bien se observa su comportamiento optativo, o se deduce, a partir de una atenta observación de lo que dicen y lo que hacen, lo que decidirían si dispusieran de opciones de las que en ese momento no disponen.

Una manera alternativa de concebir los intereses consiste en ver en ellos las condiciones necesarias para el *bienestar* humano *[wellfare]*: lo que los individuos necesitan por lo general

para vivir una vida que sea satisfactoria de acuerdo con su propio juicio, sea éste el que fuere. Pienso, a este respecto, en lo que filósofos de la política denominan diversamente «bienes primarios» (Rawls) o «recursos» (Dworkin) que satisfacen «necesidades básicas» (respecto a las que existen diversas versiones alternativas), o en la atribución a la gente de «capacidades humanas básicas» (Sen) o «capacidades centrales» (Nussbaum). Éstas son diversas maneras de especificar las condiciones que permiten a la gente la búsqueda de sus propósitos y concepciones de lo que hace valiosa la vida, sin las cuales esa búsqueda se ve frustrada o gravemente obstaculizada. Entre estos intereses relativos al bienestar se cuentan cuestiones tan fundamentales como la salud, la alimentación adecuada, la integridad física, el techo, la seguridad personal, un medio ambiente no contaminado, etc. Algunos de estos autores, en especial Rawls, señalan «derechos y libertades, oportunidades y poderes, ingresos y riqueza» (Rawls, 1972: 92) y suscitan al hacerlo la cuestión de la especificidad cultural. ¿Cuáles de estos intereses relativos al bienestar pueden tratarse como intereses humanos universales y neutrales entre modos de vida, y cuáles son internos respecto a determinadas regiones de la cultura (véase Nussbaum, 2000: 34-110)? Pero, sea cual fuere la respuesta final que se dé a esta pregunta, los intereses relativos al bienestar, así concebidos, no dependen de las preferencias, y pueden en consecuencia pensarse como objetivos. Su condición de intereses de las personas no se deriva de que éstas los deseen. Las circunstancias que dañan la salud de uno van en contra de sus intereses, en este sentido, cualesquiera que sean las preferencias que se tengan, y aunque activamente se intente promoverlas.





Un tercer modo de concebir los intereses es no verlos como preferencias ni como condiciones necesarias para llevar una vida que valga la pena, sino como constitutivos del *bien-estar [well-being],* es decir, como algo que forma parte del hecho mismo de llevar una vida semejante. Así, tus intereses pueden ponerse de manifiesto en los propósitos focales o en los objetivos a largo plazo en relación con los cuales tratas de configurar tu vida, en las «metapreferencias» o «valoraciones muy favorables» con arreglo a las cuales juzgas qué deseos y preferencias harían que te fuera mejor en la vida (véase Taylor, 1985: t. 1: 15-44; t. 2: 230-247), o cuáles apruebas y cuáles no de entre toda la red de deseos, preferencias y metapreferencias que impliquen vivir una vida tal (véase Feinberg, 1984). Los intereses de uno los da aquí el contenido de llevar una vida que valga la pena. Como es natural, qué se considera que vale la pena o es valioso y qué se considera carente de valor y un desperdicio no deja de ser una cuestión profunda, fundamental y controvertida, y otro tanto ocurre con la cuestión de qué respuesta deba dársele. Todo lo que intento hacer aquí es llamar la atención sobre el punto de que los intereses, así entendidos, no dependen sin más de las preferencias, ya que esta visión de los intereses en cuanto bienestar permite, en rigor da por supuesto, que la gente puede de hecho preferir llevar una vida que está en contra de lo que pueda reconocer como su bienestar.

Unos juicios sobre la importancia tan controvertidos determinan en parte la valoración que se hace del poder total de un agente, y ello de diversas maneras. Tal como observa Morriss, «la gente es tanto más poderosa cuanto más importantes sean los resultados que pueden conseguir» (Morriss, 2002: 89). Además, si yo puedo afectar los intereses de otros en mayor medida que tú,

ello (si no intervienen otros factores) da pie para suponer que mi poder es mayor que el tuyo. Pero, como hemos visto, existen distintos enfoques sobre los intereses. ¿Y cómo debo afectar los intereses de esos otros? ¿Favorable o desfavorablemente? ¿Debo promoverlos o dañarlos? Muchos autores que escriben sobre el poder se limitan a dar esto último por supuesto [12]. Aseveran que tener poder es actuar contra los intereses de otros. Esta suposición se deriva seguramente de un enfoque que contempla el poder como *potestas*, o poder sobre otros (enfoque que consideraremos más adelante), aunque, tal como veremos, esto puede ser también favorecedor de intereses. Pero no hay realmente ninguna razón para suponer que los poderosos siempre amenazan, y no favorecen a veces, los intereses de otros. En rigor hay ocasiones en las que el uso del poder puede favorecer a todos, aunque suele hacerlo en distinta medida. ¿Es mayor mi poder si puedo *bien* favorecer *o bien* perjudicar tus intereses? Y, cuando tratamos de evaluar el poder total de un agente, cómo ponderamos la capacidad de favorecer los intereses de otros con la capacidad de perjudicarlos? ¿A cuántas personas debo afectar, respecto a sus intereses, para tener más poder? ¿Cómo puedo comparar el hecho de afectar a los intereses de muchas personas de manera superficial con el de afectar a los intereses de pocas personas de manera profunda? Lo cierto es que el concepto del poder en cuanto tal no proporciona regla alguna que permita contestar a estas preguntas. Esas respuestas sólo pueden decidirse considerando un conjunto de convenciones, una previa teoría basada en los antecedentes o, de hecho, caso por caso, teniendo en cuenta consideraciones de tipo contextual.

Pasemos ahora a ocuparnos de la noción más restringida del poder como *potestas*, aplicable cuando un agente o agentes





tienen poder sobre otro u otros. Tener esta clase de poder equivale a limitar las posibilidades de elección ante las que ese otro u otros se encuentran, con lo que se asegura su obediencia. Supone, por lo tanto, la capacidad de asegurar esa obediencia, de forma tal que resultan necesarias tanto la limitación [coercitiva] como la obediencia: el agente poderoso puede tener la capacidad de imponer la limitación, pero sólo tendrá poder si, cuando la limitación se impone, el sujeto obedece. La obediencia puede darse contra la voluntad del sujeto o ser voluntaria. En el primero de los casos, el poder es coercitivo. En el segundo, requiere la obediencia de sujetos [súbditos] bien dispuestos [13]. Ahora bien, tal como observa Amy Allen, un poder coercitivo semejante «debe ser un concepto más amplio que el de *dominación*» (Allen, 1999: 125), puesto que, dejando aparte a los masoquistas, damos por supuesto que la dominación actúa contra los intereses de los dominados y, no obstante, ese poder y dependencia (que constituye el estado de sometimiento a ella), puede a veces favorecer, o al menos no perjudicar, los intereses de los sometidos.

El estudio de Thomas Wartenberg (Wartenberg, 1990), que se centra en la noción de «poder sobre», distingue entre la dominación y ese poder aparentemente benéfico. Un ejemplo de este tipo de poder es el paternalismo, tal como se da en la legislación que requiere el uso de cinturones en los asientos de los vehículos, en el que *A*, al tratar de evitar un daño a *B* o promover un beneficio para él, puede que esté actuando en contra de los momentáneos deseos o preferencias de éste, con lo que limita su libertad de acción. Wartenberg distingue sucesivamente esta forma de poder benéfico de otras a las que denomina «transformativas», y cita escritos feministas sobre los

cuidados maternales como ejemplos de utilización del poder para dotar de poder a otro, aumentar sus recursos, capacidades, eficacia y aptitud para actuar. Ofrece otros ejemplos más como el aprendizaje, la enseñanza, la crianza y la terapia, y cita la exposición que hace Platón de un Sócrates dominante que crea en el *ágora* una fértil confusión en sus jóvenes interlocutores, con el fin de que puedan alcanzar el autoconocimiento y la autodeterminación. Y cabría añadir a éstos los casos de poder en relaciones de mando-obediencia indispensables para la realización de valiosas actividades que requieren cooperación como en los ejércitos, la dirección de una orquesta y el entrenamiento deportivo. Richard Sennett ha presentado recientemente otra clase de argumentos para ver como algo valioso el hecho de someterse al poder, poniendo en tela de juicio la extendida opinión de que, al margen de la esfera de las relaciones con las personas íntimas, la dependencia resulta siempre degradante, y arguyendo que el «canon liberal» da por consabido «un concepto de la madurez» según el cual la dependencia es algo inherentemente vergonzoso (Sennett, 2003: 102). Tiene razón respecto al rechazo de la dependencia por parte del canon liberal: Locke contrasta «el sometimiento de un niño a sus padres» con la «libertad de un hombre en la edad de la discreción», que «se basa en el hecho de poseer razón» (Locke, 1946 [1690]: 31); Kant considera que la ilustración es la salida de un estado de inmadurez, en el que se incurre por propia responsabilidad, gracias a pensar por sí mismo sin necesitar la tutela de otros [14]. John Stuart Mill se opone a que la gente, por su propio bien, sufra ninguna intromisión paternalista, y a los liberales de hoy les preocupa la dependencia de la seguridad social [15]. Sennett sostiene que esta opinión liberal





está específicamente ligada a la cultura y que la dependencia, tanto en la esfera privada como en la pública, puede dignificarse.

## IV. EL PODER COMO DOMINACIÓN

Todo lo cual nos deja con la cuestión de cómo debemos entender *el poder en cuanto dominación.* ¿Qué es lo que convierte el poder sobre otros en dominación? ¿Y qué tiene ésta de malo? ¿De qué modo actúa esa clase de poder contra los intereses de los dominados? ¿Cuál sería una manera convincente de mostrar que ejemplos tales como los del párrafo anterior *no* son casos de dominación? Quizá algunos de ellos lo sean, o lo sean a veces? Tal vez debamos ver en el paternalismo, cuando está justificado, una dominación justificada, en vez de un poder benefactor; tal vez los que no se ponen el cinturón necesitan precisamente ser dominados. Quizá debamos admitir que algunas madres dominen, que algunos terapeutas manipulen y que algunos oficiales del ejército sean matones. Pero, lo que caracteriza los casos en los que puede aceptarse que la sumisión al poder y la dependencia no constituyen dominación es que las restricciones de elección implicadas no son real, o meramente, invasiones de la libertad: no impiden, a decir de Spinoza, a quienes están sometidos a ellas, vivir tal como «dictan su naturaleza y juicio propios». Por el contrario, en tales casos y de diversas maneras, el poder facilita o promueve la libertad así entendida. Podemos concluir, así pues, que el poder en cuanto dominación es la capacidad de

limitar las elecciones de otros, coaccionándolos o asegurando su obediencia al impedirles vivir tal como dictan su naturaleza y su juicio propios.

Hemos llegado ahora a la cuestión que abordé en *EPER*. Es una vieja cuestión, clásica, que ahora podemos formular con las preguntas: ¿Cómo actúa la dominación? ¿Cómo se asegura el poderoso la obediencia (voluntaria o contra voluntad) de aquéllos a quienes domina? Preguntar de este modo es plantear una pregunta conceptual y una pregunta analítica.

La primera se refiere al *concepto* del poder en sí: ¿Cómo conoceremos cuándo está actuando esa clase de poder? Mi respuesta aquí es sencilla. Debemos buscar, detrás de las apariencias, las formas de poder ocultas, las menos visibles. Esto significa, si retomamos los hilos de la discusión precedente, que debemos considerar el poder del poderoso como algo que atraviesa temas y contextos, produce algunas consecuencias no buscadas y es capaz de ser eficaz incluso sin intervención activa. Y puesto que un poder semejante consiste en la capacidad de producir resultados importantes, esto significa que el poder en cuanto dominación se hallará presente siempre que promueva, o no dañe, los intereses de los poderosos, y que afecte negativamente los intereses de quienes están sometidos a él, donde se entiende que «intereses» abarca toda la gama de sentidos que antes hemos señalado.

La segunda pregunta, analítica, se refiere a los *mecanismos* por medio de los cuales puede ese poder asegurar la obediencia [16]. A este respecto será útil volver a Spinoza, quien, habiendo definido la *potestas*, prosigue diferenciando cuatro distintas maneras en las que ésta se manifiesta:





> Un hombre tiene en su poder a otro cuando le mantiene encadenado; cuando le ha desarmado y privado de los medios de defenderse o de escapar; cuando le ha infundido miedo, o le ha vinculado tan estrechamente mediante un servicio que antes complacerá a su benefactor que a sí mismo, y antes se dejará guiar por el juicio de éste que por el suyo propio. El hombre que tiene a otro en su poder de la primera o la segunda manera es dueño únicamente de su cuerpo, no de su mente; mientras que quien controla a otro de la tercera o la cuarta manera ha conseguido que la mente del otro, así como su cuerpo, esté sometida a su fuero, aunque únicamente mientras se mantenga el temor o la esperanza. Una vez que el uno o la otra hayan desaparecido, el segundo hombre queda en posesión de su propio fuero. [Spinoza, 1958 (1677): 273-275] [17]

Este pasaje resulta interesante, especialmente por la distinción que establece entre las ataduras físicas y las mentales. Los dos primeros modos de sometimiento que expone Spinoza —el control físico y el confinamiento (que trataré en adelante como uso de la «fuerza» [18])— difieren de los dos segundos en que funcionan con independencia de *la mente*. Pero luego procede Spinoza a añadir, a los cuatro ya mencionados, un quinto modo, o mecanismo, del poder.

La capacidad de juicio de un hombre puede estar sometida al fuero de un segundo hombre de otra manera: el primero puede ser víctima de engaño por parte del segundo. Esto significa que la mente está en plena posesión de su propio fuero, o es completamente libre, siempre y cuando sea capaz de utilizar correctamente la razón. Verdaderamente, puesto que la capacidad humana *(potentia)* ha de juzgarse por la fortaleza de la mente, más que por el vigor del cuerpo, ello significa que aquéllos cuya razón es más poderosa, y que en mayor grado se guían

por ella, son también los que están, de manera más plena, en posesión de su propio fuero (Spinoza, 1958 [1677]: 275).

Y en otro lugar, en su *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza comenta este otro modo de poder, observando que

> son muchas las maneras en que se puede influir en el juicio de un hombre, algunas de ellas difícilmente creíbles; hasta tal punto, en verdad, que, aunque no esté directamente bajo el mandato de otro, puede su juicio depender enteramente de sus palabras, con lo que, a tal respecto, cabe decir con propiedad que está sometido a su fuero. No obstante, a pesar de todo cuanto la habilidad política ha sido capaz de conseguir en este campo, nunca ha alcanzado éxito completo; los hombres siempre han hallado que los individuos estaban imbuidos de sus propias ideas, y que las opiniones variaban tanto como los gustos. [Spinoza, 1958 (1677): 227]

Spinoza inicia en estos pasajes la discusión del tema que aquí nos estamos planteando, a saber: el de los distintos mecanismos del sometimiento, y en particular el último, al que volveremos en el capítulo 3.

Michel Foucault, cuyas ideas acerca del poder pasaré ahora a exponer, concibe éste tanto física como mentalmente, y se muestra tan impresionado como Spinoza por su capacidad para influir en el juicio y por la omnipresencia de la resistencia a su dominio. Pero, tal como veremos, su exposición pretende subvertir la creencia spinoziana en la libertad y la razón. Me ocupo de la obra de Foucault sobre el poder por dos razones. La primera es que ha influido enormemente en nuestro pensamiento sobre el tema, en muchos campos y disciplinas, especialmente en los estudios culturales, la literatura comparada, la historia social y los estudios de la mujer. La segunda es que se





ha dicho que el enfoque de Foucault ha revelado una «cuarta dimensión del poder» (Digesser, 1992), y algunos consideran que mina el tipo de enfoque que aquí se ejemplifica y se defiende.

## V. Foucault sobre el poder: un enfoque ultrarradical

Lo primero que observo, a título preliminar, es que una parte excesivamente grande de la voluminosa literatura que se ha dedicado al enfoque que aplica Foucault al poder, o bien es oscurantista, cuando es amable, o es desdeñosa cuando adopta una postura crítica. Un ejemplo de esta última actitud lo ofrece el comentario de Peter Morriss de que, puesto que la palabra francesa *«pouvoir»* no capta el sentido dispositivo del poder como capacidad (como en *«puissance»*), «la extendida creencia de que Foucault tiene algo que decir acerca del poder (es decir, la *puissance,* o algo muy cercano a ella) se basa simplemente en una traducción deficiente» (Morriss, 2002: xvii). Para un autor tan agudo, este comentario resulta sorprendentemente obtuso. Porque, tal como hemos visto, el poder de dominación requiere, cuando no es coercitivo, la obediencia por parte de sujetos bien dispuestos. La obra de Foucault, que ha ejercido una enorme influencia, se propone abordar el rico tema de los mecanismos mediante los cuales se asegura esa obediencia.

Foucault se acerca a este tema de una manera original, con un diferente foco del interés. En primer lugar hace la sorprendente propuesta de que existe una conexión íntima y profunda

entre el poder y el conocimiento, y contempla estos mecanismos en relación con las distintas disciplinas de las ciencias sociales aplicadas, que, arguye, les prestan su eficacia. Esta eficacia, en su opinión, se deriva en gran parte del impacto formador que tienen sobre la gente las pretensiones de conocimiento de los expertos. En segundo lugar, su propósito general es dar origen a una «microfísica del poder». Para explicar esta idea dice que, «cuando pienso en los mecanismos del poder, pienso más bien en sus formas de existencia capilares, en el punto en el que el poder alcanza verdaderamente de lleno a los individuos, toca sus cuerpos y se inserta en sus actos y en sus actitudes, en su discurso, sus procesos de aprendizaje y su vida cotidiana» (Foucault, 1980a: 39). Estoy de acuerdo con la recapitulación bastante precisa que hace David Garland de lo que supone «el poder» dentro de esta concepción: «no debe pensarse en él como la propiedad de determinadas clases o individuos que lo "poseen", ni como un instrumento que, de algún modo, pueden "utilizar" a voluntad». Se refiere, en vez de ello, a

> las diversas formas de dominación y subordinación, y al equilibrio asimétrico de fuerzas que actúan dondequiera que existan y siempre que existan relaciones sociales. Estas relaciones de poder, como las relaciones sociales a las que revisten, no presentan un patrón simple, ya que, para Foucault, hay que pensar en la vida social no como si se desarrollara en una sola «sociedad» que lo abarca todo, sino, antes bien, en múltiples campos de fuerzas que unas veces están conectados entre sí y otras no. Su enfoque especial se centra siempre en el modo en que se organizan esas relaciones de poder, en las formas que adoptan y las técnicas de las que dependen, más que en los grupos y en los individuos que dominan o son dominados a consecuencia de ellas.





Foucault centra en consecuencia su interés en «las relaciones, instituciones, estrategias y técnicas estructurales», más que en «las políticas concretas y en la gente real implicadas». Dentro de esta concepción,

> el poder es un aspecto dominante de la vida social, y no se limita a la esfera de la política formal o del conflicto declarado. Hay que pensarlo asimismo como productivo en sus efectos, más que como represivo, en la medida en que configura los actos de los individuos y embrida sus procesos físicos para dirigirlos a sus fines. En este sentido, el poder actúa «a través» de los individuos, más que «contra» éstos, y contribuye a constituir al individuo, que es, al mismo tiempo, su vehículo. [Garland, 1990: 138]

No pretendo proporcionar aquí una exposición más de la explicación que Foucault ofrece del poder (existen ya exposiciones en demasía [19]), sino, antes bien, valorar hasta qué punto esta explicación aporta respuestas clarificadoras e iluminadoras a la cuestión en la que nos estamos centrando, a saber: ¿Cómo consiguen los poderosos asegurar la obediencia de aquéllos a quienes dominan? ¿Cómo responde Foucault a la cuestión conceptual de en qué consiste el poder de los poderosos y cómo debe entenderse, así como a la pregunta analítica de cómo aseguran los poderosos la obediencia? Sencillamente concibe el poder en un sentido amplio, tratando de descubrir sus formas menos evidentes y perceptibles. El poder, dice, «resulta tolerable con la condición de que enmascare una parte sustancial de sí mismo. Su éxito es proporcional a su habilidad para ocultar sus propios mecanismos» (Foucault, 1980c [1976]: 86). Nancy Fraser dice que «Foucault nos permite entender el poder en un sentido muy amplio, y sin embargo con

una comprensión muy fina, como algo anclado en la multiplicidad de lo que él denomina "microprácticas": las prácticas sociales que constituyen la vida cotidiana en las sociedades modernas» (Fraser, 1989: 18). ¿Cómo es de amplia, así pues, su comprensión del poder y qué grado de definición alcanzan los análisis de sus mecanismos?

Hace una serie de distintas afirmaciones acerca de cómo ha de concebirse el poder. Hay sin embargo una idea clave que es fundamental para lo que denomina sus obras «genealógicas», a partir de mediada la década de 1970, que van desde el estudio del castigo a la historia de la sexualidad, y que analizan el surgimiento de las modernas técnicas del poder a través de varios dominios de la vida social. Se bosqueja al comienzo de *Disciplina y castiga*, como primera regla general que guía dicha obra:

> No debe centrarse el estudio de los mecanismos punitivos únicamente en sus efectos «represivos», en sus efectos de «castigo», sino que deben situarse en toda una serie de posibles efectos positivos, aun cuando se antojen marginales a primera vista. En consecuencia debe considerarse el castigo como una función social compleja. [Foucault, 1978 (1975): 23] [20]

Esta idea —que el poder tanto reprime como produce— se ha vuelto a exponer y desarrollar repetidamente, y se ha exagerado y desorbitado, en el curso de las décadas siguientes, en numerosos estudios, ensayos, conferencias y entrevistas.

En su forma no exagerada ni desorbitada, la idea consiste sencillamente en que, si el poder ha de ser eficaz, hay que conseguir que quienes están sometidos a él sean susceptibles a sus efectos [21]. Presumiblemente la represión, al decir «no», es «negativa»: prohíbe y constriñe, poniendo límites a lo que hacen los agentes y a lo que podrían desear. La «producción» es «positiva»: el poder, en este sentido, «atraviesa las cosas y las produce, induce placer, forma conocimiento, produce discurso» (Foucault, 1980a: 119). Más específicamente, produce «sujetos», formando su carácter y «normalizándolos»; hace que sean capaces y estén dispuestos a adherirse a normas de sensatez, salud, sexualidad y otras formas de decoro. Foucault afirma que estas normas moldean el «alma», «se inscriben» en el cuerpo y se mantienen mediante la vigilancia de los límites entre lo normal y lo anormal, y mediante una supervisión continua y sistemática que es a la vez inter e intrasubjetiva. La acertada expresión de Ian Hacking de «hacer a la gente» capta lo esencial de esta idea, junto con sus connotaciones foucaultianas (Hacking, 1986). El desarrollo de esta idea por parte de Foucault se divide en dos fases: la obra dedicada a la disciplina y el tomo I de la *Historia de la sexualidad,* y los escritos posteriores, desde 1978 hasta su muerte en 1984, sobre lo que denomina «gubermentalidad», neologismo que se refiere a los modos en los que, en las sociedades modernas, diversas autoridades administran a las poblaciones, los modos en los que los individuos conforman su propio yo, y los modos en los que se alinean estos procesos.

El problema es que, durante la mayor parte de su vida, Foucault nunca cesó de revestir esta idea con una retórica nietzscheana dentro de la cual el poder excluía la libertad y la verdad. El poder, dice, «es coextensivo con el cuerpo social; no hay espacios de primitiva libertad en la malla de su red» (Foucault, 1980a: 142). De acuerdo con esta retórica, no hay modo de librarse del poder, ni dentro de un contexto dado ni entre

unos contextos y otros, y no hay modo de juzgar entre distintos modos de vida, puesto que cada uno impone su propio

> régimen de verdad, su «política general» de la verdad, los mecanismos e instancias que permiten distinguir las afirmaciones verdaderas de las falsas, los medios por los que se sanciona cada una; las técnicas y procedimientos a las que se ha otorgado valor en la adquisición de la verdad; el estatus de aquéllos que se encargan de decir lo que cuenta como verdad. [Foucault, 1980a: 38]

Y así, lo que no es sorprendente, se ha aseverado —y se da por supuesto de manera general— que lo que Foucault ha conseguido es minar «el modelo del agente moral, racional y autónomo». Parecería que ese ideal «no debería considerarse que ponga de manifiesto la ausencia de dominación, sino que, antes bien, constituye uno de los efectos más fundamentales de la dominación», puesto que «el poder es omnipresente y no hay personalidades que se formen con independencia de sus efectos». Si Foucault tiene razón, debemos abandonar «el ideal emancipatorio de una sociedad en la que los individuos estén libres de los efectos negativos del poder», y la opinión convencional según la cual el poder puede basarse en el consentimiento racional de sus sujetos (Hindess, 1996: 149-158). Si todo esto es así, el enfoque del poder que adopta Foucault es entonces un enfoque muy radical. Pero, ¿es así?

En la primera fase, Foucault ve el poder, el poder de unos sobre otros, como dominación, y explora los modos de la producción de esos otros, sus sujetos. En *Disciplina y castiga*, los sujetos son constreñidos por la conformidad, confinados en ella y moldeados para ella —convertidos en «cuerpos dóciles»— de maneras que recuerdan los dos modos primeros, puramente físicos, de ejercer la *potestas* de los hablara Spinoza. Tal como dice Garland,





> lo que aquí se entiende por «poder» es la idea de controlar —o más bien de «producir»— el comportamiento, ya sea de manera directa, a través de la reeducación disciplinaria de los infractores o, más indirectamente, por medio de la amenaza y el ejemplo disuasorios de la población en general. Se piensa así el castigo como un medio de control que se aplica a los cuerpos de los individuos y, a través de éstos, al Estado. [Garland, 1990: 162]

Además, ese poder es, al menos idealmente, inactivo. Aplica la vigilancia del Panóptico [bethamiano] para «inducir en los internos un estado de visibilidad permanente y consciente que asegura el funcionamiento automático del poder», pues, «la perfección del poder tendería a hacer innecesario su ejercicio real. Este aparato arquitectónico debería ser una máquina para crear y mantener una relación de poder con independencia de la persona que lo ejerza» (Foucault, 1978 [1975]: 201).

Es una imagen de «calculada manipulación» de los «elementos [del cuerpo], sus gestos, su comportamiento». La disciplina produce

> cuerpos sometidos y adiestrados, cuerpos «dóciles». La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye estas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)... convierte [el cuerpo] en una «aptitud», una «capacidad», que trata de aumentar. Por otra parte, invierte el curso de la energía, el poder que podría resultar de ella, y la convierte en una relación de estricto sometimiento. [Foucault, 1978 (1975): 138]

Y Foucault generaliza esto en una imagen de «sociedad disciplinaria» o «carcelaria». ¿Es «sorprendente —se pregunta— que las fábricas, las escuelas, los cuarteles, los hospitales, se asemejen todos ellos a las prisiones»? (Foucault, 1978 [1975]: 228). Todo esto transmite una imagen de control unidireccional[22]. A este respecto, como observa Taylor, el propio humanitarismo «parece entenderse como una especie de estratagema del nuevo y creciente modo de control» (Taylor, 1984: 157). Una de las razones de esta unilateralidad es sin duda que Foucault, de manera característica, no investigaba las prácticas disciplinarias reales, sino su *designio*. Lo que se proponía era mostrar su forma idealizada, describiendo no cómo actúan, o cómo hayan podido actuar alguna vez, sino el tipo ideal de cómo se quiere que actúen[23]. Tal como él mismo dice, el Panóptico era el

> diagrama de un mecanismo de poder reducido a su forma ideal. Su funcionamiento, con la abstracción de todo obstáculo, resistencia o fricción, debe representarse como un puro sistema arquitectónico y óptico: es de hecho una figura de tecnología política que puede o debe separarse de su uso específico. [Foucault, 1978 (1975): 205]

Con la *Historia de la sexualidad,* esta representación de la dominación deja sitio a una exposición, menos reductora y «fisicalista», pero no menos ideal-típica y unidireccional, del ascenso del «biopoder», en el que el despliegue de la sexualidad se convirtió en parte de la «gran tecnología del poder en el siglo XIX»: «un poder administrador de la vida», interesado en utilizar la ciencia social y la estadística para «normalizar», controlar y regular la vida y la salud de las poblaciones. Aquí,





como con la disciplina, el papel «productivo» del poder en «hacer a la gente» es sencillamente el anverso de su papel represivo, pero se nos ofrece una exposición fenomenológicamente más rica de lo que está implicado. Así, podemos pensar que ganamos libertad desprendiéndonos de las inhibiciones sexuales. Pero estamos de hecho dominados por imágenes de lo que constituye una existencia humana sana y consumada. La permisividad sexual es una libertad ilusoria, porque estamos controlados por una

> explotación económica (y también quizá ideológica) de la erotización, que va desde los productos para el bronceado a las películas pornográficas. Respondiendo de manera precisa a la rebelión de los cuerpos encontramos un modo de asedio que ya no se presenta en forma de control mediante la represión, sino en forma de control mediante la estimulación. «¡Desnúdate! ¡Pero tienes que estar delgado, ser atractivo, estar bronceado! [Foucault, 1980a: 57]

Y considérese el rito de la confesión, en el que, según Foucault, por parte de «la penitencia cristiana, y hasta el día de hoy, el sexo ha sido un tema privilegiado» (Foucault, 1980c [1976]: 61). Tal como observa Amy Allen, «el poder actúa en la práctica de la confesión y a su través para someter a los individuos al mandato de contar la verdad sobre su sexualidad y para permitirles ocupar la posición de sujetos sexuales» [Allen, 1999: 36].

La confesión es, según Foucault, «un rito que se desarrolla dentro de una relación de poder», pues

> uno no se confiesa sin la presencia (o la presencia virtual) de otra persona que no es simplemente el interlocutor, sino la autoridad que re-

quiere la confesión, la prescribe y aprecia, e interviene con el fin de juzgar, castigar, perdonar, consolar y reconciliar; un rito cuya verdad la corroboran los obstáculos y resistencias que tiene que superar con el fin de ser formulada; un rito, por último, en el que la expresión, por sí misma, con independencia de sus consecuencias externas, produce modificaciones intrínsecas en la persona que la articula: la exonera, redime y purifica; la descarga de sus errores, la libera y le promete salvación. [Foucault 1980c (1976): 61-62]

Y Foucault habla del «inmenso trabajo al que Occidente ha sometido a generaciones con el fin de producir... el sometimiento de los hombres: su constitución en "sujetos" en el doble sentido [en sujetos y en súbditos *]» (Foucault 1980c [1976]: 60).

Este último punto, y el juego de palabras que lo expresa, captan perfectamente su idea fundamental en esta primera fase de sus escritos explícitos sobre el poder: se «constituye» al sujeto mediante sujeción [sometimiento/servidumbre] (*assujetissement*) al poder[24]. No es sorprendente que su afirmación haya sido el objeto de una discusión crítica muy extendida y de acusaciones de compromiso estructuralista con el determinismo. ¿Qué perspectiva, han preguntado las voces críticas, deja este cuadro para el sujeto en cuanto agente? ¿No poseen los agentes humanos, en expresión de Kenny, poderes de doble dirección? En este estadio de la discusión, Foucault nos ofrece una respuesta muy abstracta:

Donde existe el poder, hay resistencia y, sin embargo, o más bien en consecuencia, la resistencia no se encuentra nunca en situación de exterioridad con relación al poder. [Foucault 1980c (1976): 95].





Sin embargo, como acertadamente observa Allen, esto no es más que postular la necesidad conceptual de la resistencia como «interna» al poder y generada por éste:

En ninguno de sus análisis genealógicos ofrece [Foucault] una exposición detallada de la resistencia como fenómeno empírico. Los únicos actores sociales que aparecen en estas obras son los agentes dominantes. No se discuten en ellas las estrategias empleadas por los locos, los delincuentes, los escolares, los pervertidos o las mujeres «histéricas», para modificar el poder disciplinario o biopoder que se ejerce sobre ellos, o para oponerse a él [Allen, 1999: 54][25].

Como si quisieran contestar a estas críticas, los escritos posteriores de Foucault sobre el tema de la «gubermentalidad» adoptan un tono más voluntarista. En «El sujeto del poder» se dice que el poder «se ejerce únicamente sobre sujetos libres, y sólo en la medida en que son libres. Nos referimos a este respecto a sujetos individuales o colectivos frente a un campo de posibilidades en el que pueden tener lugar varios modos de comportamiento, varias reacciones y diversos comportamientos» (Foucault, 1982: 221). La «gubermentalidad» es una influyente idea foucaultiana con múltiples referencias. En primer lugar, a las «racionalidades del gobierno»: estilos de razonar encarnados en las prácticas de gobernar. En segundo lugar, a las concepciones de la persona que éstas tratan de inculcar, tales como la del ciudadano activo, la del consumidor, la del sujeto emprendedor, la del paciente psiquiátrico externo, etc. En tercer lugar, a las «tecnologías del yo», que los individuos utilizan en la persecución de sus respectivos intereses, actuando sobre sí mismos para inducir hábitos virtuosos y moldear su carácter. Y, en cuarto lugar, a los modos en los que estos elemen-

tos se alinean unos con otros. Así pues, esta versión de «hacer a la gente» se supone que preserva su libertad, en rigor que manifiesta el gobierno a través de la libertad. Al hablar de «gubermentalidad», afirma Foucault: «me refiero a la totalidad de las prácticas mediante las que se pueden constituir, definir, organizar, instrumentalizar, las estrategias que, en su libertad, los individuos pueden tener unos con respecto a otros» (Foucault, 1987: 19).

¿Cómo podemos ahora, en consecuencia, entender la idea foucaultiana del poder que «constituye» al sujeto? Es instructiva a este respecto la «respuesta final de Foucault» a esta cuestión: «el sujeto se constituye a sí mismo de una manera activa, mediante las prácticas del yo». Estas prácticas «no son algo que el individuo invente por sí mismo», sino «pautas que encuentra en la cultura, y que su cultura, su sociedad y su grupo social le proponen, sugieren e imponen» (Foucault, 1987: 11).

Ahora bien, con esta respuesta se disuelve el ultrarradicalismo del enfoque que adopta Foucault del poder. Porque supone reafirmar algunos lugares comunes sociológicos elementales. Los individuos son socializados: se les orienta hacia papeles y prácticas social y culturalmente dados; los interiorizan y pueden experimentarlos como libremente escogidos, cuando en rigor su libertad, como gustaba de decir Durkheim, puede ser el fruto de la regulación: el resultado de disciplinas y controles. La respuesta reafirma desde luego estas verdades de una manera característicamente foucaultiana, sugiriendo que estas prácticas de socialización podrían ser distintas, que se conectan con formas más generales de gobierno, que deberían verse como formas de «gobierno» al margen del Estado, y que esa «gobernación» la realizan empleados, autoridades administrativas, trabajadores sociales, padres, maestros, personal médico y expertos de todas clases. Estas autoridades no estatales proponen, sugieren e imponen estos papeles y prácticas sociales a individuos —esto es: agentes con poderes de doble dirección— que, a su vez, deben interpretar sus exigencias y que a veces se resistirán a ellas y a veces las rechazarán. Pero todo esto significa que se necesitarán criterios para decidir dónde su poder supone dominación y, en general, para distinguir entre poder y dependencia dominadores y no dominadores. Y no tiene nada de sorprendente que el «Foucault final» aspire a establecer precisamente una distinción semejante y termine en consecuencia descendiendo por la senda bosquejada en el mapa conceptual que antecede. Así asevera que

> debemos distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades —juegos estratégicos cuyo resultado es el hecho de que algunas personas tratan de determinar la conducta de otras— y los estados de dominación, que son lo que normalmente denominamos poder. Y, entre unos y otros, entre los juegos de poder y los estados de dominación, tenemos las tecnologías de gobierno, dando a este concepto un sentido muy amplio, porque se refiere asimismo al modo en el que gobernamos a nuestra mujer, a nuestros hijos, tanto como al modo en el que se gobierna una institución. [Foucault, 1978: 19][26]

Y, para Foucault, la dominación existe ahora allí donde «las relaciones de poder están establecidas de tal manera que son permanentemente asimétricas y el margen de libertad es extremadamente limitado». El problema, dice ahora, es permitir que los juegos del poder «se jueguen con un mínimo de dominación» (Foucault, 1987: 12, 18).

En resumen, la primera manera en la que Foucault interpretó la idea clave fundamental para su enfoque del poder —que el poder es «productivo» a través de la construcción social de los sujetos, que convierte a los gobernados en gobernables— no tiene sentido[27]. Considerar que esto significa que los que están sometidos al poder están «constituidos» por él es, en su mejor interpretación, una llamativa exageración utilizada en sus descripciones puramente típico-ideales del poder disciplinario y del biopoder, y no un análisis de la medida en la que las diversas formas modernas de poder que él identifica tienen realmente éxito, o no, en asegurar la obediencia de quienes están sujetos a ese poder. De hecho, a pesar de hablar de «microfísica», de «analítica» y de «mecanismos», Foucault era un genealogista, interesado por la recuperación histórica de la formación de las normas (tales como las que definen al loco, al enfermo, al delincuente y al anormal) y, en su condición de tal, no tenía ningún interés por analizar estos mecanismos mediante el examen de la variación, los resultados y los efectos. Se limitaba a aseverar que existen tales efectos. Y, no obstante, los escritos de Foucault han tenido un impacto extraordinariamente amplio, y han inducido a estudiosos de muchos campos y disciplinas a emprender justamente un análisis semejante analizando campos de prácticas identificados por él, poniendo por así decirlo, a sus tipos ideales, dramáticamente exagerados, a realizar un trabajo empírico, preguntando, de manera precisa, exactamente *cómo* y *hasta qué punto* se convierte a los gobernados en gobernables. No creo que sea totalmente fantasioso sugerir que los propios escritos de Foucault muestran a este respecto una interesante clase de poder: el poder de seducción. En el caso de Foucault —y hay otros casos en la historia de las





ciencias humanas[28]— ha sido éste un poder singularmente productivo, que ha generado una notable cantidad de trabajo empírico importante e interesante que, cabe argüir, constituye lo que Imre Lakatos habría denominado un programa de investigación logrado y progresivo. A la luz de esta última sugerencia, concluyo esta discusión abordando la cuestión de la contribución de alta resolución que ha hecho Foucault al análisis de los mecanismos de poder, citando algunos ejemplos, no suyos, sino del trabajo inspirado en sus ideas.

## VI. FOUCAULT APLICADO: EL ASEGURAMIENTO DE LA OBEDIENCIA VOLUNTARIA

Vamos a considerar, en primer lugar, la idea foucaultiana del poder disciplinario. Mientras que Foucault describe vívidamente el *diseño* del Panóptico de Bentham, otros han investigado el impacto que producen las prisiones en los internos, y sus diversas reacciones, así como, de un modo más general, el efecto de los principios panópticos sobre la gente.

Dice Foucault:

> Quien está sometido a un campo de visibilidad, y lo sabe, asume la responsabilidad por las limitaciones que impone el poder; inscribe en sí mismo las relaciones de poder, en las que desempeña simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento. [Foucault 1978 (1975): 202-203]

Sandra Bartky aplica esta idea al análisis de un aspecto del sometimiento contemporáneo de las mujeres. Son, dice,

las mujeres las que practican esta disciplina sobre sus propios cuerpos y contra ellos [...] La mujer que comprueba su maquillaje media docena de veces al día, para ver si se le ha apelmazado el maquillaje de fondo o se le ha corrido el rímel, a la que preocupa que el viento o la lluvia le estropee el peinado, que se mira con frecuencia las medias para ver si se le han formado bolsas en los tobillos, o que, sintiéndose gorda, controla todo lo que come, se ha convertido, con tanta eficacia como el preso del Panóptico, en un sujeto autovigilado, en un yo comprometido con una vigilancia implacable de sí mismo. Esta autovigilancia es una forma de obediencia al patriarcado. [Bartky, 1990: 80]

En su notable libro *Unbearable Weight*, Susan Bordo cita la afirmación de Foucault de que con la autovigilancia

no hay necesidad de armas, de violencia física, de constreñimientos materiales. Basta con una mirada, una mirada que todo individuo terminará, bajo su peso, por interiorizar, hasta el punto de ser su propio supervisor, con lo que cada individuo ejerce esta vigilancia sobre sí mismo y contra sí mismo. [Foucault, 1980a: 155]

Aunque la sumisión implica a menudo coerción, Bordo considera que estas ideas iluminan la política de la apariencia, y dice que

han sido extraordinariamente útiles para el análisis de las disciplinas contemporáneas de la dieta y el ejercicio y para mi comprensión de que los trastornos de la alimentación surgen de prácticas normativas femeninas, propias de nuestra cultura, y las reproducen, prácticas que entrenan al cuerpo femenino para la docilidad y la obediencia a las demandas culturales y que, al mismo tiempo, se *experimentan* como poder y control. Dentro de un marco foucaultiano, el placer y el poder no se excluyen uno al otro. Así, la embriadora experiencia de sentirse poderoso, o de «llevar el control», lejos de ser un reflejo necesariamente preciso de la posición social que uno ocupa, resulta siempre sospechosa de ser ella misma producto de relaciones de poder cuya configuración puede ser muy diferente. [Bordo, 2003: 27]





Bordo observa que, en sus escritos tardíos, Foucault hacía hincapié en que «las relaciones de poder no constituyen nunca un tejido ininterrumpido, sino que constantemente generan nuevas formas de cultura y de subjetividad, nuevas oportunidades para la transformación», y que llegó a ver que donde hay poder hay también resistencia. Ahora bien, las transformaciones de las formas e instituciones dominantes pueden asimismo producirse a través de la conformidad con las normas prevalecientes. Así, por ejemplo,

la mujer que inicia un riguroso programa para controlar su peso, con el fin de conseguir tener el aspecto elegante que se lleva en ese momento, puede descubrir que el nuevo desarrollo muscular que ha adquirido le da la confianza en sí misma que le permite imponerse con más vigor en el trabajo. Las modernas relaciones de poder son, así pues, inestables; la resistencia es perpetua y la hegemonía precaria. [Bordo, 2003: 28]

O considérese el estudio que hace Jacques Donzelot del «control de las familias», que describe como un análisis de lo que «la obra de Foucault ha conseguido identificar», a saber: «la dimensión biopolítica: la proliferación de tecnologías políticas que han rodeado el cuerpo, la salud, los modos de subsistencia y de vivienda, todo el espacio de la existencia en los países europeos a partir del siglo XVIII» (Donzelot, 1979: 6).

El análisis de Donzelot combina los distintos elementos foucaultianos: el conocimiento experto, aportado por un «complejo tutelar» de trabajadores sociales, médicos, filántropos, psiquiatras, feministas, activistas en favor del control de la natalidad, etc. aplicado de manera capilar a toda la sociedad en las escuelas, los hospitales, las oficinas de los trabajadores sociales, las clínicas, los tribunales de menores, y que se ocupa de «normalizar» a las familias burguesas y a las de la clase trabajadora, aunque de manera distinta, mediante el control y la exhortación. Así

> se estudia exhaustivamente el clima familiar, el contexto social que hace que un niño determinado se convierta en un «riesgo». El catálogo de estas indicaciones hace posible abarcar todas las formas de inadaptación de manera que pueda construirse un segundo círculo de prevención. Partiendo de un deseo de reducir el recurso al sistema judicial y la dependencia del sistema penitenciario, el trabajo social dependería, para su apoyo, de un conocimiento psiquiátrico, sociológico y psicoanalítico, con la esperanza de impedir el drama de la acción policial mediante la sustitución del brazo secular de la ley por la alargada mano del educador.

Donzelot considera a la familia «gobernada» y «gobernante», de maneras que varían en los distintos períodos del tiempo histórico. Desde el exterior está configurada por la economía, la ley, el derecho al voto, etc., mientras que, en su interior, los padres socializan a los hijos, las madres civilizan a los padres, etc. Estas cambiantes relaciones internas se ven afectadas por intervenciones externas. En el siglo XIX, reformadores médicos y educativos, trabajadores de la beneficencia y filántropos, tratando de mejorar el bienestar de los hijos de las familias, alistaban y habilitaban a la madre/esposa, frente al padre/marido, y ésta, buscando lo mejor para sus hijos, y tratando de mejorar la situación de la familia, se convertía en un aliado voluntario, siguiendo las indicaciones que le hacían los expertos. De este modo prosigue Donzelot el tema foucaultiano de la relación existente entre la normalización de los individuos, que se adaptan a normas socialmente estructuradas mientras buscan satisfacer sus diversos intereses, y el control biopolítico de las poblaciones, que promueve la eficiencia nacional, la salud de la población, el control de la tasa de natalidad y el control de la delincuencia. El moderno «complejo tutelar» implica nuevas formas de poder con mayor espectro y penetración, en las que la vieja ley penal, que invoca la prohibición y el castigo, se combina con nuevas normas de expertos relativas a la salud, la psicología, la higiene, etc.: «la sustitución de lo judicial por lo educativo puede interpretarse como una ampliación de lo judicial, un refinamiento de sus métodos, una ramificación sin fin de sus poderes» (Donzelot, 1979: 97, 98). Toda la red constituida por la familia, la escuela, los visitadores, los filántropos y el tribunal de menores, funciona en gran parte gracias a la colaboración, más que a la coerción, ejerciendo un mayor control con más legitimidad, sin que exista una estrategia general única o un conjunto coherente de objetivos. La vigilancia de las familias difiere, sin embargo, de acuerdo con la clase social. Las familias de clase obrera son más propensas a delinquir, a solicitar ayudas y a constituir problemas, por lo que requieren atención exterior e intervención forzosa; las familias burguesas, sugiere Donzelot (con ironía foucaultiana) son «más libres» en ser más conformistas, autodisciplinadas y autovigilantes.

Termino con otros dos análisis, inspirados en Foucault, del aseguramiento de la obediencia voluntaria a través de mecanismos que no resultan obvios. Uno de ellos es el estudio de un caso, extraordinariamente minucioso, de la política, administración y planificación de la ciudad danesa de Aalborg, en el norte de Jutlandia, llevada a cabo por Bent Flyvbjerg (Flyvbjerg, 1998). Partiendo de la base de que centrarse «en los aspectos mas visibles del poder [...] tiene como consecuencia un cuadro incompleto y parcial de las relaciones de poder», este estudio refiere cómo el «Proyecto Aalborg», ganador de un premio y diseñado para «reestructurar sustancialmente y mejorar democráticamente el centro de la ciudad, se transformó [...] en el origen de una degradación del medio ambiente y de perturbación social». Flyvbjerg muestra cómo instituciones que «se suponía que representaban lo que ellas mismas denominaban "el interés público"» estaban «profundamente inmersas en el ejercicio oculto del poder y en la protección de intereses especiales» (Flyvbjerg, 1998: 225, 231). Su detallado examen de cómo se toma la decisión de la ubicación de la terminal de autobuses de Aalborg centra su enfoque en «la estrategia y las tácticas del poder en relación con la racionalidad», y considera que el poder es «la capacidad para facilitar o suprimir el conocimiento» (Flyvbjerg, 1998: 36). Proporcionando una «íntima descripción», desde las perspectivas de los distintos actores, del recorrido que hace el proyecto desde su génesis, pasando por su diseño, hasta su ratificación política, su realización y su funcionamiento, para acabar disolviéndose en un «callejón sin salida», Flyvbjerg consigue poner de manifiesto cómo actores que ocupan puestos de gran poder [29] enmarcan los temas, presentan información y estructuran argumentos, y





cómo los que tienen menos poder y los que carecen de él se avienen a un proceso u ofrecen una débil resistencia, lo cual culmina en que la mayoría de la gente termine peor de lo que estaba [30]. El caso expuesto comprende el ocasional ejercicio del «poder al desnudo», ejercicio en el que «las acciones a emprender las dicta aquello que resulte más eficaz para vencer a quienquiera que se oponga». Pero describe principalmente los modos en los que «se utilizan los estudios, los análisis, la documentación y la argumentación técnica... para tratar de crear consenso», aunque son también «intentos de evitar la confrontación, evitación... que es una característica de las relaciones estables» (Flyvbjerg, 1998: 141). Este detallado análisis es fascinante, pero su autor lo adereza con afirmaciones dramáticas foucaultescas. «La racionalidad», asegura, «depende del contexto. El contexto de la racionalidad es el poder, y el poder difumina la línea divisoria entre racionalidad y racionalización». La racionalidad está «penetrada por el poder, se torna carente de sentido o engañoso —para políticos, administradores e investigadores por igual— operar con un concepto de racionalidad en el que el poder esté ausente». (Aquí, siguiendo al mismo Foucault, Flyvbjerg critica a Jürgen Habermas [31].) En rigor, y dicho de la manera más sucinta, el poder «determina lo que se considera conocimiento, qué clase de interpretación alcanza autoridad como interpretación dominante». (Flyvbjerg, 1998: 97, 226, 227)

Y consideremos, por último, la argumentación de Clarissa Hayward en favor de «de-rostrar el poder» [32]. Argumenta esta autora en contra de pensar que el poder implica una consideración de la libertad en la que «los actos se deciden con independencia y/o son auténticos», y a favor de definirlo como «una

red de fronteras que delimitan, para todos, el campo de lo que es socialmente posible» (Hayward, 2000: 3-4). Expone, en consecuencia, un reto directo al enfoque que se propone en el presente libro, y al llamado «debate sobre el poder» en general, y lo hace así, en parte, por medio de un estudio etnográfico detallado y sutil de dos escuelas de Connecticut. Su libro tiene en gran parte una inspiración foucaultiana [33] y, en mi opinión, muestra al mismo tiempo las virtudes analíticas que esa inspiración puede conferir al trabajo empírico, y el poder de seducción que puede ejercer sobre quienes se inclinan a teorizar sobre el poder (véase Lukes, 2002). Su estudio de los dos centros escolares se centra en «las pautadas asimetrías que existen en los modos en que instituciones y prácticas configuran la posibilidad pedagógica» (Hayward, 2000: 56). Una de las escuelas, la North End Community School, está al servicio de una barriada urbana, en gran parte negra y relativamente pobre. Se hace «hincapié en la disciplina y, específicamente, en la obediencia a la autoridad», se «controla y bombardea a los alumnos con una serie de reprimendas y castigos por la violación de normas que van desde lo rutinario y trivial a lo potencialmente grave», y los profesores se centran en inculcarles «habilidades de supervivencia» y que eviten los peligros y atractivos de «la calle». La otra escuela, Fair View, está al servicio de una comunidad suburbana de clase media alta, compuesta de ejecutivos y profesionales de nivel superior. Aquí, en un ambiente socialmente exclusivo, el profesorado se dedica a lo que parecería consistir en «capacitar [dar poder] a los hijos de quienes, en virtud de su posición social, tienen poder en la sociedad norteamericana contemporánea». Los alumnos «se relacionan con la autoridad de una manera activa, rayana a veces en la confrontación», se





les autoriza a «participar en la decisión sobre las normas», «dirigen su propia conducta y, con insistente dedicación... moldean su carácter» (Hayward, 2000: 67, 98, 116, 117, 134). Hayward muestra cómo, en North End, los constreñimientos exteriores llevan a los enseñantes a favorecer prácticas severas, autoritarias, que, sin embargo, resultan localmente útiles, puesto que la confianza en la autoridad y las normas, y la obediencia a ellas, proporcionan protección a corto plazo frente al daño procedente de «la calle», mientras que, en Fair View, el efecto es reproducir estereotipos sociales y raciales exclusivistas, y una visión que no pone en tela de juicio un proceso de aprendizaje «santificado» y despolitizado. La autora tiene interés en negar que los profesores de Fair View sean poderosos y que su pedagogía «proporcione poder». Su punto de vista niega que el poder se distribuya entre los agentes, y arguye, por el contrario, que actúa de manera impersonal, configurando «el campo de lo posible» (*ibid.*, 118). Afirma, en consecuencia, que *ambos* conjuntos de profesores y alumnos están por igual sometidos a los constreñimientos de ese poder (de-rostrado), con posibilidades circunscritas y opciones pedagógicas. Sostiene por tanto que

> en primer lugar, los estándares de conducta y carácter despolitizados, los objetivos del aprendizaje y las identidades sociales que contribuyen a definir las relaciones de poder en Fair View, constituyen límites para la acción tan firmes como las normas que, en North End, se imponen y se hacen cumplir jerárquicamente. En segundo lugar, las transgresiones de estos límites se castigan en Fair View por lo menos con la misma severidad si no más. Y, en tercer lugar, la despolitización de normas clave, de identidades y de otras barreras que definen la práctica pedagógica en Fair View reproduce y refuerza las desi-

gualdades, tanto dentro como fuera de los límites de la comunidad» [Hayward, 2000: 9, 67, 98, 117, 116, 134]

Ahora bien, las normas pueden ser tanto limitadoras como liberadoras. Es evidente que, en la exposición de Hayward, funcionan en Fair View poderosas normas limitadoras. Pero son normas que inducen a los alumnos a criticar las reglas y enfrentarse con la autoridad. Centrar su atención únicamente en los constreñimientos impersonales que se imponen por igual a profesores y alumnos la hace ciega o, mejor, muda ante las múltiples libertades que permiten las posiciones sociales poderosas.

El problema consiste en que Hayward vincula esta cuidada etnografía con su versión del ultrarradical enfoque foucaultiano del poder, considerando que niega toda posibilidad de distinguir entre «actos libres y actos configurados por la acción de otros» (Hayward, 2000: 15). Lo que ella afirma es que: «toda definición de la línea que divide los actos libres de los actos que son, en parte [sic], producto del propio ejercicio del poder, sirve a la función política de privilegiar como natural, elegido o verdadero, un cierto reino de la acción social (Hayward, 2000: 29)».

Porque, una vez que se reconoce

> que la identidad misma es producto de las relaciones de poder, que los campos de actuación están necesariamente vinculados, por ejemplo, a través del proceso de aculturación y de formación de la identidad, se hace necesario rechazar una visión del poder que presuponga la posibilidad de distinguir la actuación libre de la actuación configurada por la acción de otros. Los modos en los que la gente actúa —cómo se conduce, piensa, siente, percibe, razona, lo que las personas valoran,





> la forma en que se definen a sí mismas en relación con las comunidades a las que sienten pertenecer— son, en una parte importante [sic], efecto de la acción social. Definir como «libres» un cierto conjunto de deseos, necesidades sociales, capacidades, creencias, disposiciones o comportamientos, es excluir a priori del análisis gran cantidad de formas en las que se configura la libertad humana. [Hayward, 2000: 30]

Como puede ver el lector, estas citas expresan por sí mismas la vacilación («en parte», «en una parte importante») en el enunciado del enfoque ultrarradical: que el poder «constituye» al sujeto «libre». Nada en la etnografía que lo acompaña lo requiere ni justifica y, en rigor, tal como hemos visto, el propio Foucault acabó prudentemente por abandonarlo.

He citado estos ejemplos (de entre otros incontables) del trabajo inspirado por Foucault con dos propósitos. El primero es mostrar que sus autores comienzan a explorar formas sutiles de asegurar la obediencia voluntaria, en las que las personas se incorporan a unas pautas más amplias de control normativo y actúan a menudo como sus propias «supervisoras», mientras que creen, a veces falsamente, estar libres del poder, tomar sus propias decisiones, perseguir sus propios intereses, valorar racionalmente los argumentos y sacar sus propias conclusiones. El segundo propósito es sugerir que ninguno de estos trabajos sostiene las extravagantes afirmaciones hechas por Foucault y otros muchos en el sentido de que su pensamiento ofrece una visión ultrarradical del poder que tiene implicaciones profundamente subversivas para nuestra manera de entender la libertad y la racionalidad [34]. ¿Deberían llevarnos a la conclusión de que somos todos sujetos sometidos, «constituidos» por el poder, que el individuo moderno es el «efecto» del poder, que el

poder necesita ser «de-rostrado», que la racionalidad «depende del contexto» y está «penetrada» por el poder, que el poder no puede basarse en el consentimiento racional, en resumen, que, después de Foucault, no tiene ya sentido hablar, con Spinoza, de la posibilidad misma de que la gente sea más o menos libre respecto al poder de los otros, para vivir tal como dicten su propia naturaleza y su propio juicio? En el capítulo siguiente doy por supuesto que tiene sentido, y ofrezco algunas sugerencias sobre el sentido que tiene.

U.N.A.M.



# 3. EL PODER TRIDIMENSIONAL

*EPER*, publicado como libro breve, hace unos treinta años, en el contexto de un debate que se estaba desarrollando, contiene varias afirmaciones polémicas dentro de una exposición sumamente corta. Ofrece una definición del concepto del poder, afirma que este concepto es «esencialmente polémico» y que el análisis conceptual que en él se propone es superior a los que en él se critican, y pretende aportar un modo de analizar el poder que profundiza más y, a la vez, está cargado de valores y es teórico y empírico. Tal como se ha indicado, estas afirmaciones se enfrentan a una serie de dificultades y objeciones (sobre todo que son mutuamente incompatibles) en las que muchos críticos han insistido y a las que han dedicado sus esfuerzos. Al considerar estas afirmaciones, dificultades y objeciones la pregunta que se nos plantea es: ¿qué se debe abandonar de la presentación anterior, reproducida en el presente libro como capítulo 1? ¿Qué se debe matizar, qué defender y qué seguir desarrollando?

En este capítulo voy a empezar por resumir lo que ya se ha sugerido en relación con la especificidad del poder como dominación, dentro del campo conceptual más amplio del poder en general, y por defender el enfoque centrado sobre el poder en este sentido. Preguntaré, en segundo lugar, si es verosímil pen-

sar que podemos llegar a un modo no polémico de entenderlo y sostengo que no lo es, debido a las conexiones que el poder mantiene con las nociones, no menos polémicas, de libertad, autenticidad, autonomía e intereses reales. Defenderé, en tercer lugar, que el poder tiene una tercera dimensión —asegurar el consentimiento a la dominación por parte de sujetos bien dispuestos—, contra dos tipos de objeción: que no existe tal consenso, o es muy raro, y que no puede asegurarse. Argumentaré, por último, que concebir el poder de esta manera no puede dispensar de conseguir una comprensión defendible de las nociones de «intereses reales» y de «falsa conciencia».

## I. DEFINICIÓN DEL PODER

En primer lugar, tal como ya hemos bosquejado en el capítulo 2, la definición del «concepto subyacente del poder» que se ofrece en la sección 5 de *EPER* es, claramente, por completo insatisfactoria en varios aspectos. Siguiendo a otros de los que intervienen en el «debate sobre el poder», se centra en el *ejercicio* del poder, con lo que incurre en la «falacia del ejercicio» cuando el poder es un concepto disposicional que se refiere a una aptitud o capacidad que puede ejercitarse o no. En segundo lugar, se centra por entero en el ejercicio del «poder sobre» el poder de un determinado *A* sobre un determinado *B*, y en la situación de dependencia de *B* respecto a *A*. En tercer lugar, equipara el poder inductor de dependencia con la *dominación*, dando por supuesto que «*A* afecta a *B* de un modo contrario a los intereses de *B*», sin tener en cuenta lo que hemos visto que





constituye las múltiples maneras en las que el poder sobre otros puede ser productivo, transformativo, de gran autoridad y compatible con la dignidad. En cuarto lugar, asumiendo que el poder así definido afecte adversamente a los intereses de los sometidos a él, no ofrece sino la exposición más superficial y cuestionable de tales intereses, sin considerar las diferencias, interacciones y conflictos entre los intereses de uno.

Y, por último, utiliza (como la mayor parte de la literatura sobre el poder) una imagen reductiva y simplista de las relaciones de poder binarias, una inacabable variedad de relaciones permutantes entre *A* y *B*, como si fuera evidente que Lenin tenía razón al decir que la única pregunta importante que hay que hacer es «¿quién a quién?». Quizá lo fuera y quizá tuviera razón, pero necesitamos ampliar y profundizar el ámbito del análisis.

Lo que está claro es que el concepto subyacente que aquí se define no es «el poder», sino más bien el aseguramiento de la obediencia a la dominación. El texto aborda esta pregunta: «¿cómo consiguen los poderosos asegurar la obediencia de aquéllos a quienes dominan?» La pregunta es más estrecha de lo que sugiere su sucinto título.

Cabe argüir, por otra parte, que la cuestión que se aborda no carece de interés, aun cuando sea una exageración afirmar que éste es el sentido fundamental del poder, tal como se ha entendido tradicionalmente, y que las preocupaciones que expresa son las que siempre han preocupado fundamentalmente a los estudiosos del poder. Sin embargo, al fin y al cabo, *ha* preocupado a muchos de ellos, desde La Boétie y Hobbes a Foucault y Bourdieu, y vale la pena, sostengo, intentar darle respuesta.

## II. Carácter esencialmente polémico

Pero, ¿puede responderse? ¿Es susceptible, más exactamente, de una respuesta objetivamente determinable, tal que todas las personas razonables converjan en estar de acuerdo sobre su verdad?

Como sugiero en el capítulo 2 existen desacuerdos de hasta dónde debe hacerse extensivo el concepto del poder. ¿Deben las atribuciones de poder abarcar temas y contextos (actuales y potenciales), y cuáles, en su caso? ¿Deben incluir consecuencias y omisiones no intencionadas? Los desacuerdos sobre estas cuestiones proceden típicamente de preocupaciones de índole metodológica. ¿Cómo hemos de determinar qué contrafácticos son pertinentes? ¿Cómo se decide qué consecuencias no intencionadas deben considerarse? A estas preocupaciones puede responderse desde luego adoptando una serie de decisiones definitorias. Se puede dar al «poder» un significado específico vinculándolo por ejemplo, como hacen muchos, con la intención y la acción positiva, mientras se usan otras denominaciones para otros significados. Hay quienes piensan, por ejemplo, que si otros pueden promover mis intereses, sin que yo lo haya intentado o haya intervenido, deberíamos hablar, no de mi poder, sino de mi buena suerte (Barry, 1989: 270-302, y Dowding, 1996). Yo mantengo, por el contrario, que casos como estos puede que se cuenten, pero también puede que no, entre las formas de poder más eficaces, y a veces más insidiosas. Sigo pensando que los componentes del concepto amplio del poder son investigables y que hay mejores razones para contemplar el poder en un sentido general que para no hacerlo así.





La cosa se complica, sin embargo, cuando volvemos nuestra atención a la cuestión de cómo identificar y comparar el poder en general, porque, como hemos visto, esto implica juzgar la importancia de los resultados que los poderosos pueden producir. Como hemos podido ver, la comparación del poder de diferentes agentes en diferentes conjuntos de temas implica ineludiblemente formular juicios acerca de la medida en la que su poder promueve sus propios intereses y/o afecta a los intereses de otros, así como sobre los modos en los que esto se produce. Esto, estoy de acuerdo, es inherentemente controvertido y significa tomar partido en controversias morales y políticas. Determinar quiénes tienen más poder, y cuánto más poder tienen, es inseparable de valorar la importancia del impacto de su poder, esto es: de su impacto sobre los intereses de los afectados. Aquí, una vez más, podríamos resolver el problema limitándonos a dar una definición estrecha del poder y llamar de otra manera lo que excluimos de la definición.

Así, por ejemplo, podríamos limitarnos a estar de acuerdo en llamar «poder» al poder unidimensional (el atribuido a quienes prevalecen en las situaciones de toma de decisiones), y en llamar «control de la agenda» al poder bidimensional. Pero, también aquí, sigo manteniendo que es mejor ver en este último una forma más, y más fundamental, de poder: el poder de decidir sobre qué se decide. La razón es que su impacto sobre los intereses no se mide únicamente por referencia a preferencias expresas, sino también a agravios que no han alcanzado expresión en el ámbito político, y que resulta esclarecedor decir que el poder puede estar actuando para impedir que la alcancen. Y, razonando de esta misma manera, sigo pensando que lo que tiene más sentido es ver una dimensión más del po-



U.N.A.M.

der en algunos modos de evitar tanto el conflicto como el agravio mediante el aseguramiento del consentimiento.

Nuevas complejidades emergen cuando pasamos a estudiar los mecanismos que aseguran la obediencia a la dominación. Pues en ese momento se suscita la cuestión de cómo hemos de reconocer la dominación. ¿Quién debe decir quién está dominado y en base a qué?

Una respuesta clásica a esta pregunta es la que le da Max Weber. Weber define la dominación como «la probabilidad de que una orden con un contenido específico sea obedecida por un grupo de personas dado», y añade que «la existencia de la dominación depende de la presencia real de una persona que da órdenes a otras» (Weber, 1978 [1910-1914]: 53). Para él, la dominación es legítima, es decir, la reconocen como legítima quienes están sometidos a ella (no muestra interés alguno por el poder ilegítimo). El problema que desde nuestro punto de vista tiene esta definición es que no limita la idea de la dominación al sometimiento, ni a la aquiescencia que induce al sometimiento, donde el poder es una imposición o constreñimiento que actúa en contra de los intereses de quienes están sometidos a él. El concepto weberiano es compatible con un amplio margen de relaciones de poder positivas, a las que los dominados prestan obediencia voluntariamente, y de las que ellos y otros se benefician en general. Tal como ha observado Ian Shapiro

la obediencia suele imponerse obligatoriamente en los ejércitos, en las empresas, en los equipos deportivos, en las escuelas y en incontables otras instituciones. De hecho, teóricos de la política, desde Platón hasta Foucault, han observado con frecuencia que el carácter inerradicablemente jerárquico de gran parte de la vida social hace que





las relaciones de poder sean ubicuas en la interacción humana. Pero esto no quiere decir que la dominación lo sea [...]. Las relaciones jerárquicas son a menudo legítimas y, cuando lo son, no implican dominación.

Debido a esto, Shapiro concibe que la dominación «surge únicamente del ejercicio ilegítimo del poder». Pero esto tampoco sirve a nuestro propósito. Porque, como Shapiro admite, lo que él denomina el «debate sobre los rostros del poder» ha llevado a la conclusión de que «la dominación puede ser el resultado de que una persona o un grupo de personas configuren la agenda, reduzcan las opciones y, en el caso límite, influyan en las preferencias y deseos de la gente» (Shapiro, 2003: 53). Pero, si ello es así, entonces el «caso límite» plantea sin duda un problema, pues implica que la dominación puede influir en a quién y qué reconoce la gente como legítimo. Ahora bien, la definición de Shapiro, si implica que la legitimidad es relativa a las normas y creencias prevalecientes, no capta estos casos, casos, es decir, en los que los dominados otorgan legitimidad a quienes les dominan [1].

Vuelvo, en consecuencia a mi pregunta: ¿Quién debe decir quién está dominado y en base a qué? A veces, la respuesta a esta pregunta es, en la práctica, no polémica. ¿Son formas de dominación la esclavitud, la servidumbre, el apartheid y la subordinación de casta? Nadie, hoy en día, pone en duda seriamente que lo son, sobre todo porque son manifiestamente coercitivas. Implican la apropiación forzosa del trabajo, bienes y servicios procedentes de una población subordinada, cuya subordinación está fijada por el nacimiento y es casi siempre inescapable, y todo esto se justifica mediante ideolo-

gías que proclaman su inmutable inferioridad, confirmada y reafirmada por medio de la ley y de los rituales públicos. Ahora bien: ¿interviene la dominación en el confesionario de Foucault, se encuentra entre las mujeres de Sandra Bartky y Susan Bordo que practican «la disciplina sobre y contra su propio cuerpo» y sin embargo experimentan esa práctica como «poder y control»; entre las madres burguesas de Donzelot que ejercen la autovigilancia familiar; en el Aalborg de Flyvbjerg, cada vez más agobiado por el tráfico; en la contaminada Gary de Crenson, en Indiana, y en las escuelas contrastadas por Hayward, cuyos profesores no pueden evitar socializar a sus alumnos en la aceptación de las normas respectivamente prevalecientes?

Hay una cosa que está clara: ésta no es una cuestión fáctica sin más. Darle una respuesta requiere adoptar un enfoque acerca de cómo interpretar el significado de la aquiescencia, cómo determinar cuándo significa obediencia al poder como dominación. No me estoy refiriendo simplemente al clásico problema hermenéutico o interpretativo de que, tal como lo plantea James Scott, «no hay medio satisfactorio de establecer de manera definitiva una realidad o verdad firme detrás de ningún conjunto de actos sociales» (Scott, 1990: 4). De lo que aquí se trata es de saber si es o no apropiado el lenguaje de la dominación. Hablar del poder como dominación es sugerir la imposición de algún importante constreñimiento sobre los deseos, propósitos o intereses de un agente o agentes, que los frustre, que impida su satisfacción o incluso su formulación. El poder, en este sentido, señala en consecuencia una distinción entre una imposición, así entendida, y otras influencias. (Esta distinción es justamente la que oscurece la retórica nietzscheana de Foucault). Charles Taylor ha contribuido a clarificar este punto esencial:





> Si alguna actuación o situación exterior provoca un cambio en mí que en modo alguno está en oposición a tal deseo/propósito/aspiración/interés, no hay necesidad entonces de hablar de un ejercicio del poder/dominación. Tomemos el fenómeno de la impresión [estudiado por la etología]. En la vida humana también existe de una cierta manera. Por lo general llegan a gustarnos los alimentos que nos han calmado el hambre, los que nos daban en nuestra cultura cuando niños. ¿Es esto un indicio de la dominación de nuestra cultura sobre nosotros? La palabra perdería todo perfil útil, carecería de toda capacidad diferenciadora, si la dejásemos adquirir un sentido tan ampliamente vago. [Taylor, 1984: 173]

Yo sugiero que una manera de captar esto es ver que el concepto de dominación añade a la noción del poder sobre otros la afirmación adicional de que quienes están sujetos a él se convierten en *menos libres para vivir según dictan su naturaleza y juicio propios*, en expresión de Spinoza.

Comencemos por la idea de ser «menos libres». Identificar los grados de libertad no puede escapar a la necesidad de decidir entre opiniones rivales sobre lo que constituyen las invasiones o violaciones de la libertad, que a su vez se derivan de opiniones rivales respecto a qué sea la libertad. Entre estas opiniones está, por ejemplo, la idea de que la libertad es la no interferencia en la realización de las preferencias de la gente, sean las que fueren. Según esta opinión, soy libre en la medida en que nadie me impide, o (en una interpretación más amplia) puede impedirme, hacer lo que prefiera hacer. Si pensamos en la libertad de esta manera, cómo se forman mis preferencias,



U.N.A.M.

cómo se establecen mis juicios y qué influye en ellos, son todas ellas cosas que no tienen nada que ver con la medida de mi libertad. Mi «naturaleza» es simplemente una colección de preferencias tal como revelan mis elecciones, y mi «juicio» es cualquier cosa que elija: los juicios los revelan las preferencias y a las preferencias las revela el comportamiento en situaciones de elección. Hay varias maneras de criticar esta representación[2], la más pertinente de las cuales, para la presente discusión, es ésta. Sobre la base del enfoque de la libertad propuesto carece de importancia cómo se formen mis preferencias. Todo lo que cuenta es que nadie obstaculice su realización. Este enfoque excluye «un examen crítico detallado que revelaría las múltiples maneras en las que los hábitos, el miedo, la pequeñez de las expectativas y la procedencia de situaciones injustas, deforman las decisiones de la gente e incluso los deseos que abrigan respecto a su propia vida» (Nussbaum, 2000: 114). Pero ¿es factible negar que también tiene importancia que las preferencias sean *mías*, que una forma de calibrar mi libertad es la medida en la que controlo mis decisiones y soy el autor del rumbo que sigue mi vida, lo que puede desde luego significar conformidad con las normas y la tradición prevalecientes? No obstante, una visión de la libertad que goza de amplia aceptación es esta visión directa y sencilla: que la gente es libre en la medida en la que nadie interfiere que hagan lo que prefieren hacer en un momento dado. Esto puede llamarse visión *mínima* de la libertad[3].

La fórmula de Spinoza nos permite ver lo que está en cuestión aquí, pues cabe darle diversas interpretaciones que van más allá de la visión mínima y que no son todas mutuamente compatibles. Sólo puedo bosquejar aquí lo que está implicado



U.N.A.M



en las diferentes maneras que hay de responder a la pregunta: «¿Qué dictan mi naturaleza y mi juicio?» Entre ellas, la manera en qué responde Spinoza es una más. La fórmula sugiere convincentemente que pensamos en la libertad como autonomía (en sentido amplio), es decir, como algo que invoca las ideas de *autenticidad* (ser fiel a la propia naturaleza o al propio «yo») y *autonomía* (en sentido más estrecho, pensar por uno mismo). Según Spinoza, vivir (auténticamente) de acuerdo con los dictados de la propia naturaleza y (autónomamente) de acuerdo con los dictados del propio juicio, es ser *racional*. El sometimiento a la dominación impide la capacidad del sujeto de «utilizar la razón correctamente»: «aquéllos cuya razón es más poderosa, y se guían en mayor medida por ella, son también los que están en mayor grado en posesión de su propio fuero» (Spinoza, 1958 [1677]: 275) (entiéndase por «fuero», «libertad»). Esto capta sin duda algunos mecanismos del poder que se reconocen de manera intuitiva, así como otros que son menos evidentes. El poder puede utilizarse para bloquear o debilitar la capacidad de razonar bien de los sujetos a él sometidos, sobre todo mediante la instilación y sostenimiento de ideas engañosas o ilusorias de lo que es «natural» y de qué clase de vida dicta su particular «naturaleza»[4], así como, en general, frenando el desarrollo y embotando su capacidad de juzgar racionalmente. El poder puede inducir o estimular fallos de la racionalidad. O, para decirlo en el lenguaje recio (y sexista) del siglo XVII que usaba Spinoza, cuando la facultad de juicio de un hombre está sometida a otro, «el primero puede ser víctima de engaño por parte del segundo».

Pero admitir esto no hace sino suscitar multitud de nuevas preguntas. Porque, ¿qué *es* un fallo de la racionalidad? ¿Exis-

ten racionalidades alternativas, propias de períodos históricos diferentes, o de culturas o incluso subculturas, criterios alternativos para determinar lo que se considera razón; hay alguna buena razón para creer o hacer algo, o lógicas alternativas, o alternativos «estilos de razonar»? ¿O hay, como piensa Vico, «un lenguaje mental, común a todas las naciones, que capta de manera uniforme la sustancia de las cosas factibles en la vida social humana y que la expresa en tantas distintas modificaciones como distintos aspectos tienen esas cosas?» (Vico, 1963 [1744]: 115).

¿O hay, antes bien, dada la diversidad cultural, una base compartida no obstante, o cabeza de puente intercultural, «un núcleo central masivo» (en expresión de Strawson) «del pensamiento humano que no tiene historia» (Strawson, 1959: 10)? Y, suponiendo que podamos dar algún significado objetivo, no relativo, a los «fallos de la racionalidad» (tales como el autoengaño y el hacerse ilusiones, sucumbir a sesgos cognitivos, falacias y engaños, y a errores que dependen de cómo se formulen o en qué marco se encuadren temas y preguntas; la ignorancia de los principios de la deducción estadística, etc.), ¿a qué deben atribuirse? ¿Cómo hemos de entenderlos: como generados internamente o activados y mantenidos externamente? Lo más probable es que sean ambas cosas: que todos seamos susceptibles a tales fallos, que podemos ser instruidos e instruirnos a nosotros mismos para evitarlos, pero que otros son capaces de beneficiarse de que sigan existiendo; de hecho emplean hoy en día, con tal fin, falanges enteras de profesionales preparados, de expertos en comunicación y en relaciones públicas. Desde las viejas artes de la retórica hasta las habilidades contemporáneas de publicitas y propagandistas, es innegable que, como señalara Spinoza, «se puede influir de muchas maneras en el juicio de un hombre, algunas de ellas difícilmente creíbles».





Pero los «dictados del propio juicio» no necesitan implicar exactamente racionalidad. Pues se puede tomar la «racionalidad» en el sentido aristotélico de *fronesis*, o sabiduría práctica, que implica la aplicación de principios a determinadas circunstancias. Es una virtud cuya presencia ofrece evidencia de madurez. También aquí podemos suscitar la cuestión de la relatividad cultural (¿en qué medida es culturalmente variable lo que se tiene por sabiduría y madurez tales? ¿Existe un modo transcultural de valorar el buen juicio?). Pero, suponiendo que nos podamos poner de acuerdo acerca de cuándo está presente y de cuándo falta, lo que está claro es que se trata de una virtud que puede cultivarse o cuya adquisición puede desalentarse. La dominación puede consistir en suprimirla y ahogarla, dentro de las relaciones entre grupos, tal como se ha hecho en las situaciones coloniales (que ha explorado Fanon), como se hace en las familias autoritarias y en las instituciones educativas tiránicas, así como entre individuos en relaciones asimétricas (como las que se dan entre Torvald y Nora en *Una casa de muñecas* de Ibsen): relaciones de poder que inhabilitan a los dominados [les quitan el control de su destino] mediante la infantilización.

¿Y qué hay de los «dictados de la propia naturaleza»? Ya no está de moda hablar de individuos o de grupos de individuos como poseedores de una «naturaleza». Hacerlo así es cometer el pecado imperdonable de esencialismo. De lo que aquí se trata no es, evidentemente, de la naturaleza presocializada, o biológicamente dada, en el caso de los individuos, ni de la naturaleza primordial de grupos étnicos, raciales o nacionales.



U.N.A.M

Uno de los modos de entender la dominación como imposición o constreñimiento que se ejerce sobre los dictados de la propia naturaleza es interpretar esta última desde el punto de vista de una teoría de *la naturaleza humana.* La pregunta fundamental a este respecto es: ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que florezcan los seres humanos? ¿Cuáles son, tal como Marx podría haberlo formulado, las condiciones previas para que los seres humanos vivan de una manera verdaderamente humana (véanse Geras, 1983 y Lukes, 1985)? Lo que esta pregunta reclama es una relación de las circunstancias materiales y sociales que deben darse para permitir que la gente viva una vida que cumpla con ciertos estándares normativos: una vida apta para seres humanos, que sean tratados y se traten unos a otros como fines en sí mismos, tengan la misma dignidad e igual derecho a configurar su propia vida, a tomar sus propias decisiones y a desarrollar sus dotes en relaciones de reciprocidad con los demás. El intento contemporáneo más prometedor de elaborar una relación semejante es el denominado «enfoque de las aptitudes», desarrollado, en versiones ligeramente diferentes, por Amartya Sen y Martha Nussbaum (Sen, 1984, 1985, 1992, 2002; Nussbaum, 2000, y Nussbaum y Sen 1993). La «idea intuitiva» que hay detrás de este enfoque es que «ciertas funciones son especialmente fundamentales para la vida humana, en el sentido de que su presencia o ausencia se entiende como una señal que indica la presencia o la ausencia de vida humana», y que, como sostienen tanto Marx como Aristóteles, los seres humanos se diferencian de los animales en que dirigen su propia vida, en que son capaces de configurar su vida «en cooperación y reciprocidad con los demás, en vez de ser pasivamente formados o empujados de un lado a otro por el





mundo, tal como les ocurre a los animales que viven en "rebaños" o "manadas"». Una vida humana es característicamente humana en virtud de estar «totalmente formada por estas potencias humanas de la razón práctica y la sociabilidad». Lo que se afirma es que «podemos llegar a una enumeración de los elementos fundamentales del funcionamiento verdaderamente humano que puede contar con un consenso transcultural»[5], y que, asimismo,

> puede argumentarse convincentemente que estas aptitudes tienen fundamental importancia para toda vida humana, con independencia de todo lo demás que pueda buscar o elegir cada persona. Estas aptitudes fundamentales no tienen un mero carácter instrumental para favorecer otros fines. Se considera que tienen valor en sí mismas, en hacer que la vida que las incluye sea plenamente humana. [Nussbaum, 2000: 72, 74]

Si puede argumentarse esto de una manera convincente, proporciona un sentido objetivo a los «dictados de la naturaleza» y, por ende, a lo que se considera dominación. La dominación se produce cuando el poder de algunos afecta a los intereses de otros restringiendo la capacidad de éstos para funcionar de una manera verdaderamente humana.

Pero no es probable que todo el mundo se deje convencer por este modo de razonar «objetivista». Una manera aparentemente alternativa de interpretar los «dictados de la naturaleza» consiste en entender que «la naturaleza» de los individuos la proporciona la «identidad» de éstos. Hoy en día hablamos de *identidades* individuales y colectivas y, al hacerlo, expresamos nítidamente una ambivalencia en cuanto a si la naturaleza de individuos o grupos está dada objetivamente o se construye



U.N.A.M

subjetiva e intersubjetivamente. Se ha dicho con razón que el propio término es ambiguo, que está «desgarrado entre significados "duros" y "blandos", entre connotaciones esencialistas y matizaciones constructivistas» (Brubaker y Cooper: 2). Utilizada tanto por protagonistas como por analistas de la política de la identidad, el significado mismo de «identidad» fluctúa entre los intereses de los primeros y las percepciones que de ella tienen los segundos, entre las ideas de lo que está dado y de lo que ha sido creado o construido, entre el autodescubrimiento y la autoinvención, entre la identificación primordial y el modelamiento posmoderno del yo. Uno se puede identificar con la identidad que se le adscribe, o puede tratar de ignorarla o de rechazarla. En consecuencia, la dominación con respecto a la identidad puede adoptar varias formas diferentes. Una de ellas es el reconocimiento insuficiente: el no reconocimiento o el mal reconocimiento de identidades étnicas, culturales, religiosas o geográficas, que los miembros de grupos minoritarios subordinados en una sociedad aprueban y al que se adhieren. O puede también que la gente sea vista, o se vea a sí misma, como irremediablemente definida por un estatus y conjunto de papeles sociales inferiores y dependientes, de un carácter fijo e inalterable, de los que no se puede escapar. Así, por ejemplo, Martha Nussbaum recoge un informe de viudas indias que han «interiorizado la percepción que la sociedad tiene de ellas como hijas, madres, esposas y viudas (una identidad que invariablemente se define en términos de su relación con los hombres)»[6]. En ambos tipos de casos hay una falta de reconocimiento: en el primero, de una identidad que los actores reivindican; en el segundo, de una identidad que se les niega. Puede verse a los no reconocidos como dominados, porque, en





los dos tipos de caso, «la gente o la sociedad que los rodea les ofrece como reflejo especular una imagen de ellos mismos limitadora y despreciable», con lo que se los «aprisiona» en «un modo de ser falso, distorsionado y reducido». Tal como la elabora Charles Taylor, la

> proyección de una imagen de otro que denote inferioridad o degradación puede realmente distorsionar y oprimir, en la medida en que la imagen se interiorice. No sólo el feminismo contemporáneo, sino también las relaciones raciales y la discusión en torno al multiculturalismo, se sustentan sobre la premisa de que negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión. [Taylor, 1992: 25, 35]

Pero no hay ninguna razón para pensar en la «identidad» únicamente en términos de identidad relacionada con un grupo. De hecho, una importante forma contemporánea de dominación de la identidad consiste en lo que cabría denominar reconocimiento *excesivo* o no querido, cuando, de diversas maneras y por diferentes razones, hay individuos mal dispuestos a identificarse con algún grupo o categoría a los que se les haya adscrito, pero se les presiona para conseguir su conformidad, su autoadscripción pública («salir del armario») y solidaridad. De esta manera, los identificadores —los promotores y movilizadores de la política de la identidad— pueden dominar a todos aquéllos cuyas actitudes para con el grupo o categoría en cuestión son menos comprometidas, o bien son ambiguas, indiferentes o incluso hostiles: los casi identificadores, semiidentificadores, no identificadores, ex-identificadores, trans-identificadores, multi-identificadores y anti-identificadores.

La dominación relacionada con la identidad, o lo que podemos denominar dominación a través del reconocimiento, puede adoptar formas más complejas, en las que el grupo o nación dominante, que tiene el control de los medios de interpretación y de comunicación, proyecta su propia experiencia y cultura como la norma, y convierte en invisible la perspectiva de aquéllos a los que domina, a la vez que crea un estereotipo para los mismos y los señala como «otros» [diferentes]. Para hacerlo emplea una serie de mecanismos de poder, como observa el poeta negro Aimé Césaire cuando escribe: «Hablo de millones de seres humanos a los que hábilmente se les ha inyectado miedo, complejos de inferioridad, inquietud, servilismo, desesperación, humillación». Estas palabras las cita Frantz Fanon, al comienzo mismo de su primer libro, *Peau noir, masques blancs*[7]. En esta y en sus demás obras, Fanon explora las dimensiones psicológica, social y política de esta forma de dominación, y las relaciones íntimas entre el lenguaje, la personalidad, las relaciones sexuales y la experiencia política, en el contexto de la lucha por la independencia y en la experiencia poscolonial en Argelia y en el resto de África. Es importante por último, sin embargo, observar que la inyección sólo es parcialmente eficaz, que los dominados nunca interiorizan del todo modos de interpretar el mundo que los devalúe y cree un estereotipo de ellos, sino que experimentan más bien lo que el pensador político negro norteamericano W. E. B. du Bois denomina una especie de «doble conciencia», a saber: «esta sensación de mirarse siempre a sí mismo a través de los ojos de otros, de medir la propia alma con el metro de un mundo que te contempla con desprecio y piedad divertidos»[8].

He sugerido antes que interpretar los «dictados de la propia naturaleza» en el sentido de dictados de la identidad, como quie-





ra que ésta se entienda, es *aparentemente* una alternativa a la interpretación objetivista en términos de «naturaleza humana». ¿Es una auténtica alternativa? ¿Por qué pensamos, al fin y al cabo, si es que lo hacemos, que la identidad de la gente, como quiera que se entienda, requiere reconocimiento? ¿Qué tiene de bueno la identidad y qué justifica su reconocimiento? Si la afirmación es que reconocer la identidad es un bien, que se requiere normativamente, debe ser porque hacerlo así satisface algún interés «básico» o «real» en ese reconocimiento, que debe formularse en términos de un funcionamiento humano fundamental. ¿Sobre qué base decidimos además que el reconocimiento es «insuficiente» o «excesivo», ya proceda de quienes lo reclaman o de aquéllos a quienes les es negado, y ya esté la identidad relacionada con un grupo o sea individual? Taylor dice que, en ausencia de reconocimiento, las personas llegan a aceptar concepciones de sí mismas «falsas», «distorsionadas» y «reducidas». Pero todo esto presupone responder a la pregunta: «falsas, distorsionadas y reducidas ¿en comparación con *qué*?» Tiene que haber una noción implícita de lo que es vivir libre de las humillaciones indicadas. Así, por ejemplo, según Sen, que cita a Adam Smith, uno de los «funcionamientos» humanos principales es «no sentir vergüenza de aparecer en público» (Sen, 1985: 15). En resumen: resulta difícil ver cómo puede mantenerse la noción de dominación relacionada con la identidad o con el reconocimiento sin dar por supuesta la idea de que existen intereses reales u objetivos fundamentados en una teoría de la naturaleza humana.

He tratado de bosquejar aquí algo de la variedad, y mutua incompatibilidad, de las respuestas admisibles a la pregunta de cómo debemos concebir que la dominación hace a quienes están sometidos a ella menos libres para vivir de acuerdo con los



UNAM

dictados de su naturaleza y juicio propios. Estas respuestas necesitan una exposición que elabore en detalle sus mecanismos, incluidos aquéllos sobre los que Foucault ha llamado nuestra atención, tales como la inculcación y vigilancia de las concepciones de la «normalidad» sexual y mental, de las normas de la moda y de los mitos de la belleza, y también de los papeles de género, las categorías de edades y las barreras ideológicas, tales como las que establecen lo que es privado y lo que es público, y lo que se asigna al mercado o se deja fuera de él; las incontables formas y modos de estereotipación opresiva, la formulación, encuadre e interpretación de la información en los medios de comunicación social, en las campañas políticas y en otras formas de comunicación. Es además importante entender que el poder, en sus formas más manifiestas y bidimensionales, tiene toda clase de efectos tridimensionales. Estos son a veces mal percibidos, como si se tratara de efectos de algún proceso impersonal de «transmisión cultural». Ese error lo ha expuesto Barrington Moore de manera elocuente:

> Dar por supuesto que hay una inercia, que la continuidad social y cultural no requiere explicación, es suprimir el hecho de que ambas tienen que ser creadas de nuevo con cada nueva generación, a menudo con gran trabajo y sufrimiento. Para mantener y transmitir un sistema de valores, los seres humanos son golpeados, intimidados, enviados a prisión, metidos en campos de concentración, engatusados, sobornados, convertidos en héroes, animados a leer periódicos, llevados delante de un paredón y fusilados, y a veces, incluso, se les enseña sociología. Hablar de inercia cultural es pasar por alto los intereses y privilegios concretos a los que se sirve con el adoctrinamiento, la educación y todo el complicado proceso de transmitir la cultura de una generación a la siguiente. [Moore, 1967: 486].





De todas estas diversas maneras puede la dominación inducir y mantener constreñimientos interiores sobre la autodeterminación: modos de minar y distorsionar el sentido del propio ser y la confianza de la gente en él, y de engañar y subvertir su propio juicio respecto a cómo defender mejor sus intereses.

Existen también, desde luego, respuestas poco convincentes a la pregunta de cómo hemos de concebir el hecho de que la dominación haga que los que están sometidos a ella sean menos libres para vivir de acuerdo con los dictados de su naturaleza y de su juicio. Una de ellas nos resulta sobradamente familiar por la historia del comunismo: llamar «objetivos», o «intereses reales» a dictados que se atribuyen desde el exterior, por observadores o activistas, a los individuos, sobre la base de su ubicación social («burgueses», «pequeño burgueses», «proletarios», etc.). Pero esto es ver en los actores sociales meros portadores de papeles sociales e identificar sus intereses con las exigencias de su papel. Lo poco convincente de la respuesta se agrava cuando se considera que sus intereses consisten en alcanzar los objetivos o destinos que se les asignan dentro de un gran relato que, a su vez, se supone que es cierto. Varias memorables clases de marxistas —deterministas, estructuralistas y vulgares— han seguido esta línea (que no está ausente de los pasajes de Gramsci citados en *EPER*), lo que les conduce, cuando la gente no percibe o busca los intereses que se les imputan, a explicar este hecho, tal como hiciera György Lukács, atribuyéndolo a la «falsa conciencia». Pero, todo esto es una vieja historia, sobre la que volveremos al final de este capítulo.

Una segunda respuesta poco convincente es la que hemos encontrado al discutir la forma en que trata Foucault el tema del poder: que la dominación no puede hacer que quienes es-

tán sometidos a ella sean menos (ampliamente) autónomos, puesto que no existe ningún estado alcanzable en el que se sea más autónomo. No hay modo de escapar a la dominación, pues el poder está en todas partes, impide la liberación e impone regímenes de la verdad. En sus primeros escritos sobre el tema, la sugerencia de Foucault era que la naturaleza y el juicio del «sujeto» estaban ambos «constituidos» completamente por relaciones de poder y, tal como hemos visto, innumerables autores influidos por él han hecho sugerencias tales como que «la identidad es ella misma producto de las relaciones de poder», y que los argumentos de Foucault han minado «el modelo del agente racional autónomo». Como también hemos visto, Foucault llegó a renegar de este enfoque ultrarradical, que, en todo caso, haría ininteligible la resistencia a la dominación y minaría el punto de vista crítico y la posición política del propio Foucault.

El resultado final de la discusión que antecede es que las respuestas convincentes a la pregunta de cómo interpretar la dominación no pueden reducirse a una respuesta única. Los partidarios de la visión mínima de la libertad pueden afirmar, de manera defendible, que la dominación consiste exactamente en someter a poblaciones, minorías o individuos, a coacciones y constreñimientos externos que restringen sus opciones de vivir como prefieran, pero que puede vérselos como actores autónomos y racionales que se enfrentan a conjuntos de opciones viables, más o menos conscientes de las limitaciones ante las que se encuentran, que a veces cooperan, incluso colaboran, con quienes les dominan, y ofrecen resistencia, e incluso se rebelan cuando surge la oportunidad. Las otras visiones, no mínimas, que aquí investigamos, objetan y complican este cua-





dro al suscitar el tema de los *constreñimientos internos*: a los que se dan las distintas denominaciones de «formación de las preferencias», «interiorización» y «hegemonía». Dicho de otra manera: abordan los modos en los que actúa la dominación en contra de los intereses de la gente, frenando, disminuyendo y minando su capacidad de juicio, y falsificando, distorsionando y reduciendo su autopercepción y su autocomprensión. Pero, aunque ofrecen diversas exposiciones, defendibles de distintas maneras, de cómo ocurre esto, dan respuestas divergentes de lo que constituye una exposición, racionalmente defendible y no distorsionada, de cuáles son esos intereses (y de cómo alcanzarlos). Y por eso es por lo que sigo manteniendo que el concepto del poder como dominación es esencialmente polémico.

## III. EN DEFENSA DE LA TERCERA DIMENSIÓN

Ahora bien, si se concede todo esto, se suscita otra pregunta: ¿Cómo puede demostrarse que una determinada versión de la dominación y sus mecanismos es superior a otras? Y, ¿cómo puede defenderse esta visión tridimensional contra sus visiones competidoras? No puedo pensar en una mejor manera, en rigor en ninguna otra manera, que comprobar hasta qué punto es convincente, viendo cómo se comporta al confrontarla con otras visiones alternativas, en especial, con las más convincentes de ellas. Con tal finalidad voy a considerar la visión alternativa que expone James Scott en su impresionante libro *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts of Subordinate Groups* (Scott, 1990: véase también Scott, 1985,



U.N.A.M.

capítulo 8). Scott propone una manera de estudiar las relaciones de poder, una «interpretación de la inacción» y una «crítica de la hegemonía y de la falsa conciencia»[9]. Su sutil análisis representa una posición explícitamente contraria al tipo de visión que estamos exponiendo aquí, y se basa en pruebas convincentes procedentes de una serie de sociedades y contextos distintos.

Esas pruebas se han extraído en su mayor parte de «estudios de la esclavitud, la servidumbre, los intocables, la dominación racial, incluido el colonialismo, de sociedades campesinas sumamente estratificadas», y de «instituciones totales, como cárceles y campos de prisioneros de guerra» (Scott, 1990: 20, x), y más adelante propondré razones para pensar que tales pruebas pueden haber sido elegidas para favorecer la tesis de Scott. La tesis, en pocas palabras, es que las víctimas de la dominación deben ser vistas como actores que, de manera táctica y estratégica, fingen para sobrevivir. Tal como dice Tilly, «la obediencia, bajo el microscopio de Scott, resulta ser una especie de rebelión constante» (Tilly, 1991: 598) o, por citar el proverbio etíope que utiliza Scott como epígrafe de su libro, «Cuando el gran señor pasa, el campesino prudente se inclina y en silencio se tira un pedo». Scott aduce pruebas de dos clases principales. Por una parte están las «transcripciones ocultas», generadas en secreto, fuera de la vista de los dominadores, en «la vida aparte que llevan los esclavos, en la aldea, entre el servicio doméstico, y en la vida religiosa y ritual», en «un espacio social en el que, fuera del escenario, puede expresarse la disconformidad con la transcripción oficial de las relaciones de poder», en formas tales como «los disfraces del lenguaje, los códigos rituales, las charlas en tabernas y en ferias, los "cena-





dores del silencio*" de la religión de los esclavos», y que consisten en «esperanzas en la vuelta de un profeta, la agresión ritual por vía de la brujería, la celebración de héroes bandidos y de los mártires de la resistencia» (pp. 85, xi). Por otra parte tenemos las expresiones manifiestas, pero disimuladas, de la insubordinación ideológica, que puede descodificarse interpretando «los rumores, habladurías, cuentos populares, canciones, gestos, chistes y el teatro de los que carecen de poder, como vehículos a través de los cuales, entre otras cosas, insinúan una crítica del poder mientras se ocultan en el anonimato o detrás de interpretaciones inocuas de su conducta» (p. xiii).

Por contraste, la «transcripción pública» u «oficial» (que constituye la mayor parte de la evidencia a la que tienen acceso los historiadores y los científicos sociales) cuenta una historia del todo diferente. Esta transcripción, dice Scott, «proporcionará pruebas convincentes de la hegemonía de los valores dominantes». Aquí es donde

> se ponen más de manifiesto los efectos de las relaciones de poder, y que todo análisis que se base exclusivamente en la transcripción pública llegará probablemente a la conclusión de que los grupos subordinados aceptan los términos de su subordinación y son copartícipes voluntarios, incluso entusiastas, de esa subordinación. [p. 4]

En el escenario abierto, «parecerá que los siervos o esclavos tienen complicidad en la creación de una apariencia de consentimiento y unanimidad: el espectáculo de las afirmaciones discursivas desde abajo dará la impresión de que estuviera asegurada la hegemonía ideológica». De hecho, el



U.N.A.M.

poder de los dominadores [...] provoca de ordinario —en la transcripción pública— una incesante corriente de actuaciones de deferencia, respeto, reverencia, admiración, estima, incluso de adoración, que contribuyen a convencer a las élites dominantes de que sus afirmaciones son efectivamente validadas por la evidencia social que tienen delante de sus propios ojos. [pp. 87-93]

No es sorprendente en consecuencia, arguye Scott, que tantos hayan aceptado la idea de una ideología dominante o hegemónica que, aunque no excluye totalmente los intereses de los grupos subordinados, «actúa en el sentido de ocultar o tergiversar aspectos de las relaciones sociales que, si fueran aprehendidos directamente, resultarían perjudiciales para los intereses de las élites dominantes». Scott propone que existe una «falsa conciencia» gruesa y fina:

La versión gruesa proclama que una ideología dominante hace que su magia funcione persuadiendo a los grupos subordinados para que crean activamente en los valores que explican y justifican su propia subordinación... La teoría fina de la falsa conciencia sostiene por su parte que la ideología dominante consigue la obediencia convenciendo a los grupos subordinados de que el orden social en el que viven es natural e inevitable. La teoría gruesa reclama el consentimiento; la fina se conforma con la resignación. [p. 72] [10]

De hecho, observa Scott, la idea de la incorporación ideológica, que él trata de rebatir, se prolonga en la ciencia social dominante en forma de sociología parsoniana, que da por supuesto que los grupos subordinados llegan «de manera natural a aceptar los principios normativos que respaldan el orden social, sin los que ninguna sociedad podría perdurar». Tales teo-





rías, arguye, deben su carácter reductivo, en gran parte, a «las apariencias estratégicas que, élites y subordinados por igual, insertan de ordinario en la transcripción pública». A menos que «se pueda abrir brecha en la transcripción oficial de subordinados y élites, una lectura de la evidencia social representa una confirmación del statu quo en términos hegemónicos» (pp. 86, 89, 90).

¿Cuál es, entonces, la verdadera historia según Scott? Es una historia de disimulo y de resistencia casi universales bajo constreñimientos externos. En circunstancias ordinarias

los subordinados tienen intereses creados en evitar toda demostración *explícita* de insubordinación. Tienen también, desde luego, un interés práctico en la resistencia: en minimizar las exacciones, el trabajo y las humillaciones a los que están sometidos. La reconciliación de estos dos objetivos que parecen contraponerse se consigue típicamente siguiendo precisamente las formas de resistencia que evitan toda confrontación abierta con las estructuras de la autoridad a las que se resiste. Así, el campesinado, en interés de la seguridad y el éxito, ha preferido históricamente disimular su resistencia. [p. 86]

Es una historia de cálculo racional: con «raras aunque significativas excepciones, la actuación pública de los subordinados, por prudencia, temor y el deseo de dar coba, se atendrá a las expectativas de los poderosos». Y es una historia de la interacción entre actores racionales en la que, aunque nunca se conoce con precisión el equilibrio real de fuerzas, ese equilibrio «se pone constantemente a prueba», en un «proceso de ensayo y error» en el que hay una «estructura de vigilancia, recompensa y castigo» y un «fundamental antagonismo de objetivos entre dominantes y subordinados, que se mantiene bajo control



U.N.A.M.

mediante relaciones de disciplina y castigo» (pp. 4, 192-193). La «élite dominante [...] actúa sin descanso para mantener y ampliar su control material y alcance simbólico», y el grupo subordinado «idea en consecuencia estrategias para frustrar e invertir esa apropiación y para tomarse también libertades simbólicas» (p. 197).

Scott sostiene que esto es cierto en relación con «la dominación basada en la esclavitud, la servidumbre o la casta», y en «esas relaciones entre campesinos y señor feudal en las que se unen la apropiación con la degradación estamental». Puede, añade, ser aplicable a «determinados marcos institucionales que se dan entre guardianes y prisioneros, personal sanitario y pacientes mentales, profesores y estudiantes, patronos y trabajadores». Pero los dos últimos ejemplos suscitan el tema del *alcance* del análisis de Scott. A veces sugiere este autor que el análisis es generalizable más allá del ámbito de las sociedades y contextos sistemáticamente represivos a los que originalmente estaba referido. Dice así que su confianza en la defensa de su postura se ve «reforzada por estudios sobre los valores de la clase trabajadora en las democracias liberales» (p. 112), y considera que su argumento es claramente pertinente respecto a la cuestión de cómo interpretar el comportamiento conformista por parte de los menos poderosos cuando «no hay uso aparente de coerción (por ejemplo, de violencia, de amenazas) que explique esa conformidad» (p. 71).

La postura de Scott adopta dos formas distintas, que es necesario diferenciar entre sí. Una de ellas es la tesis empírica que abarca el ámbito de las sociedades y los contextos originalmente indicados. Scott dice, en consecuencia, que la evidencia en contra de la





teoría gruesa es lo suficientemente amplia como para convencerme de que esta teoría no puede sostenerse de un modo general y, en especial, en relación con sistemas de dominación tales como la servidumbre, la esclavitud y la intocabilidad, en los que difícilmente puede hablarse de consentimiento y de derechos civiles ni siquiera en el plano retórico. [p. 72]

Y arguye que otro tanto puede decirse respeto a la teoría fina, según la cual la dominación ideológica define para los grupos subordinados «qué es realista y qué no es realista», y relega «determinadas aspiraciones y agravios al reino de los sueños vanos, imposibles» (p. 74). En resumen: teniendo en cuenta la experiencia histórica, «poca o ninguna base hay para dar crédito a una teoría de la hegemonía, gruesa o fina»:

Los obstáculos con los que tropieza la resistencia, que son muchos, no deben atribuirse a la incapacidad de los subordinados de *imaginar* un orden social contrafáctico. Imaginan de hecho la negación de la dominación que sufren como un cambio de 180 grados y, lo que es más importante, cuando han llegado a la desesperación, y en las raras ocasiones en las que las circunstancias lo permitían, han actuado de acuerdo con estos valores [...] Y, habiendo imaginado un orden social contrafáctico, los grupos subordinados no parece que hayan quedado paralizados por efecto de un discurso promovido por la élite que intenta convencerles de que sus esfuerzos por cambiar su situación son inútiles sin remedio [...] puesto que las rebeliones de esclavos y de campesinos son bastante frecuentes y fracasan casi invariablemente, cabe defender de manera persuasiva que, fuera cual fuere la tergiversación de la realidad prevaleciente, parecía ofrecer más esperanza de la que los hechos permitían. [pp. 81-82]

La otra versión de la postura de Scott es la del principio general que sigue en su interpretación de la inacción, que hace recomendable que, cuando nos encontramos ante un comportamiento obediente y/o un discurso de grupos subordinados, los entendamos como táctica y estrategia, en vez de como consentimiento o resignación. Como observa Scott mismo, suele ser «imposible conocer, a partir únicamente de la transcripción pública, hasta qué punto la apelación a los valores hegemónicos es prudencia y mera fórmula, y hasta qué punto revela sumisión ética» y «es imposible juzgar, a partir de la evidencia pública... hasta dónde penetra la aparente aceptación del discurso dominante» (pp. 92, 103). En ausencia de evidencia directa procedente de detrás de la escena, de los barrios de esclavos o los cenadores del silencio, la evidencia disponible es necesariamente indirecta e indeterminada, (puesto que el otro modo de acceso de Scott a la «transcripción oculta» consiste en seguir interpretando, descodificando rumores, habladurías, etc.). Esto suscita la intrigante cuestión de cómo hemos de decidir cuál es la línea de interpretación más convincente.

El problema de esta estrategia interpretativa es que da por supuesto que la teoría en que se apoya está demostrada. Es cierto que Scott sugiere una excepción a su aplicabilidad. En «situaciones limitadas y estrictas», que «no son aplicables a ninguna de las formas de dominación a gran escala de las que nos estamos ocupando aquí», admite que pueda aplicarse lo que él denomina «una teoría de la hegemonía fina como una hoja de papel». Los grupos subordinados, concede, pueden «llegar a aceptar, incluso a legitimar, las situaciones que justifican su subordinación» cuando existe una perspectiva de movilidad vertical o de escapatoria de la baja condición social, o cuando se da una «total abolición de todo ámbito social de relativa libertad de discurso», como en «unas pocas instituciones penitenciarias, campamentos de reforma del pensamiento y pabellones psiquiátricos» (pp. 82-85). Por lo demás se limita a presumir que su enfoque interpretativo proporciona la respuesta correcta. Esta presunción se ve reforzada por la índole de las pruebas en las que Scott se basa, procedentes, como hemos visto, de sociedades y contextos que se caracterizan por la coerción manifiesta, la apropiación forzosa y la degradación sistemática, así como por «espacios libres» en los que se desarrollan, con otros, ideas subversivas. Cabría suponer que el consentimiento y la resignación son menos probables allí donde esa coerción y opresión son más manifiestas, y más probables allí donde son menos manifiestas y menos severas. Es evidente que así lo piensa Scott, ya que observa que «la coerción, parecería, puede conseguir la obediencia, pero en la práctica vacuna al obediente contra la obediencia voluntaria», pues «cuanto mayores son las razones externas que fuerzan nuestra actuación —a este respecto son comparables las grandes amenazas y las grandes recompensas— tanto menos tenemos que darnos a nosotros mismos razones satisfactorias para nuestra conducta» (pp. 109, 110). Esta hipótesis no es, en modo alguno, evidentemente cierta. Razón por la cual he dicho antes que las pruebas de Scott pueden mostrar predisposición a favorecer su tesis.

Queda sin responder, sin embargo, la pregunta de cómo interpretar la inacción. Scott explica de manera convincente una amplia serie de pruebas de «la conducta política, a menudo fugaz de los grupos subordinados», cuando «los carentes de poder se ven con frecuencia obligados a adoptar una pose estratégica en presencia de los poderosos», y cuando «los poderosos pueden tener interés en sobredramatizar su reputación y su supre-







U.N.A.M.

macía» (p. xii). Pero, además, cita varias veces *The Dominant Ideology Thesis* (Abercrombie *et al.*, 1980), donde se ordenan de modo eficaz las pruebas contrarias a la tesis de que las clases subordinadas fueron incorporadas bajo el feudalismo, o bajo el capitalismo temprano o tardío, a través de la hegemonía ideológica, o integradas en ellos a través de la cultura común [11]. También cita la obra de Paul Willis *Learning to Labour* (Willis, 1997), que revela el cinismo protector de los escolares ingleses de clase obrera. Pero ni él ni otros autores logran mostrar que lo que yo he denominado la tercera dimensión del poder actúa también, con frecuencia y extensamente, en la formación de las preferencias, creencias y deseos, e influye en el juicio, en el ámbito de las sociedades y las situaciones indicadas. De hecho, cuando Scott trata del estudio, «por lo demás perceptivo», de John Gaventa, sobre los efectos del poder tridimensional en los mineros de los Montes Appalaches, *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley* (Gaventa, 1980), concede que pueden coexistir ambas formas de relaciones de poder. Señala que el libro de Gaventa «mantiene tanto una teoría gruesa de la falsa conciencia como una teoría fina de la naturalización» (p. 73), aunque añade que su propia explicación aporta «el elemento que falta en las teorías de la legitimación que [allí] se encuentran» (p. 197). En sociedades y situaciones en las que la coerción es menos manifiesta o está ausente, y en las que las desigualdades son más opacas, la cuestión de cómo interpretar la inacción se agudiza tanto más. Lo que Scott ha conseguido con la mayor eficacia es proporcionar una clara formulación y una exploración sistemática de un único modo de darle respuesta.

En resumen: no hay ninguna razón para considerar que la convincente exposición que hace Scott de las ingeniosas tácti-





cas y estrategias de esclavos, campesinos, intocables, etc. que disimulan y se mantienen siempre alerta, *rechaza* la teoría, gruesa o fina, de la hegemonía. Esta exposición no muestra que no existan también un consentimiento y resignación extendidos, tanto en las sociedades premodernas como en las modernas, que tengan su mejor explicación considerando que expresan las relaciones de poder y son, a la vez resultado de las mismas. La respuesta del sabio campesino etíope que le hace al gran señor una profunda reverencia y en silencio se tira un pedo, es, después de todo, una entre muchas. (¿Qué hay de todos los campesinos que no son sabios?) El enfoque de Scott es extrañamente monolítico: no deja lugar para la compartimentación de las ideas, y da por descontado que los dominados, en frase de George Eliot, «adoptan una máscara» de comportamiento ostensiblemente dócil. En consecuencia, toma en consideración, aunque únicamente para descartarla, la «afirmación alternativa» de que «quienes se ven obligados por la dominación a adoptar una máscara acaban por comprobar que sus rostros han llegado a adaptarse a la máscara»:

> La práctica de la subordinación produce en este caso, con el tiempo, su propia legitimidad, del mismo modo que Pascal decía a quienes no tenían fe religiosa pero la deseaban que se hincaran de rodillas cinco veces al día para rezar, y que actuar así acabaría por engendrar su propia justificación en la fe. [p. 10]

Pero, ¿por qué hemos de suponer que éstas son alternativas? Tal como comenta Farber, Scott «no explora la noción de que estas "alternativas" no se suceden necesariamente en el tiempo, sino que existen unas junto a otras entre los mismos grupos e individuos» (Farber, 2000: 103).

De hecho, cuando se empieza a reflexionar sobre el asunto, las alternativas del «consentimiento» y la «resignación» se asemejan a un esquema irremediablemente empobrecido para describir y explicar toda la escala de las restantes respuestas humanas a las situaciones de impotencia y de dependencia, o de la variedad de formas que estas situaciones pueden adoptar. No hay ningún término que capte adecuadamente la variedad de ideas cosmológicas, religiosas, morales y políticas, y de cotidianos supuestos del sentido común, cuya aceptación ha servido para hacer que tales situaciones parezcan inteligibles y tolerables, o menos intolerables, o deseables de hecho.

Así, los esclavos de Nietzsche ofrecen un marcado contraste con los esclavos de Scott en la respuesta a su condición. Para Nietzsche, como para Scott, los esclavos eran interesados y calculadores. Mostraban, de hecho, «esta prudencia fundamental que tienen incluso los insectos», que «se ha ataviado con el atuendo de tranquila, virtuosa resignación, gracias a la duplicidad de la impotencia, cual si la debilidad del débil [...] fuera un acto espontáneo, una acción meritoria» (Nietzsche, 1956 [1887], I, 13). Ahora bien, para Nietzsche, esta prudencia adoptaba la forma creativa de una «voluntad de poder» que hallaba expresión en el «intento de hacer que prevalezcan esos juicios de valor que *les* son favorables [a los esclavos]» (Nietzsche, 1968 [1906]: 400), de forma que «alaban el ser desinteresados porque [les] trae ventajas» (Nietzsche, 1974 [1882, 1887]: 21), pues «todo animal [...] se esfuerza instintivamente por conseguir las condiciones óptimas en las que pueda liberar sus propias potencialidades» (Nietzsche, 1956 [1887], III, 7). La «genealogía de la moral» de Nietzsche es la historia de la revuelta de los esclavos en el campo de la moralidad, finalmente





victoriosa, que tuvo lugar en el Imperio Romano entre los siglos I y III d. C. y que creó una nueva moralidad (que desde entonces no se distingue de la moralidad en sí, de forma tal que su naturaleza y sus orígenes se han vuelto invisibles para nosotros), una transmutación de los valores que atribuye un valor positivo a una serie de prácticas y actitudes relacionadas: especialmente el altruismo, la piedad, el respeto kantiano por las personas, y el igualitarismo, y que gira en torno a la distinción entre «el bien» y «el mal». De ahí, por ejemplo, que la impotencia de los esclavos se convirtiera en «bondad de corazón»; su sumisión, en «humildad»; su «carácter inofensivo» y el «quedarse a la puerta», en «paciencia»; el deseo de represalia, en deseo de justicia, y su odio al enemigo, en odio a la injusticia (véase Leiter, 2002: 125). El triunfo de la moralidad esclava y el «ideal ascético» a ella asociado —la moralidad asociada con el cristianismo— lo produjo lo que Nietzsche denominara el «resentimiento» sentido por los oprimidos contra sus opresores. Nietzsche dice oír a

> los oprimidos, avasallados, violados, murmurando entre ellos con la taimada vengatividad de los impotentes. «No seamos como esos malvados. Seamos buenos. Y bueno es aquel que no hace violencia, que no ataca ni toma represalia, que deja la venganza a Dios, aquel que, como nosotros, vive oculto, que rechaza todo cuanto es malo y que, en general, pide muy poco de la vida: como nosotros, los pacientes, los humildes, los justos. [Nietzsche, 1956 (1887), I, 13]

Y alcanzan su victoria a largo plazo bajo la influencia y con la ayuda de «los maestros, los líderes de la humanidad, todos ellos teólogos» —«ese tipo de hombre parasitario, el del sacerdote, que se ha servido de la moralidad para ascender mendaz-

mente a la posición que le permite determinar los valores humanos— y que encuentra en el cristianismo el medio de llegar al *poder*» (Nietzsche, 1967 [1908], IV, 7).

La genealogía que traza Nietzsche es, desde luego, una estilizada narración histórica de intención polémica. Su finalidad es nada menos que una crítica de la moralidad, con la que trata de provocar «un *sentimiento* de disminución del valor de aquello a lo que debe su origen, y prepara el camino para un ánimo y actitud críticos hacia ello» (Nietzsche, 1968 [1906]: 254). No se trata de un conjunto de afirmaciones empíricas basadas en una investigación etnográfica comparada. Pero, en primer lugar, tal como hemos sugerido, el argumento de Scott no está exento de carácter polémico y, en segundo lugar, la interpretación alternativa que hace Nietzsche de la moralidad del esclavo, con independencia de lo que se piense de su poder de convicción, nos orienta hacia el rico y sugestivo campo de las enseñanzas religiosas, vistas como interpretaciones de la impotencia y la dependencia y como respuestas a las mismas. Y, claramente, desde el Sermón de la Montaña, pasando por las sentencias del Corán sobre el trato a las mujeres y el papel propio de éstas, hasta las *Leyes de Manu*, del hinduismo, esas enseñanzas tienen mucho que ver con el «consentimiento» activo del poder, al proporcionar razones justificativas para la obediencia voluntaria y la sumisión (y hay desde luego algunas tradiciones religiosas que, en nombre de los valores humanos y la igualdad entre los seres humanos, dicen muchas cosas que no justifican la una ni la otra [12]). La mayor parte de las religiones del mundo empezaron con una ética igualitaria. Pero la han aplicado selectivamente, sobre todo en relación con las mujeres. En cuanto a la «resignación», tampoco las religiones del mundo carecen de





mensajes que enseñan la aquiescencia al orden «natural» de las cosas, desde la renuncia hindú al mundo hasta la planificación budista del carácter, mientras que traducen las aspiraciones y los sueños humanos (tal como Feuerbach enseñara a Marx) en fantasías sobrenaturales (del mismo modo que pueden asimismo, como arguye Weber, inspirar la actividad en este mundo y, a veces, un activismo transformador de éste).

## IV. PREFERENCIAS ADAPTATIVAS

Lo que aquí nos interesa, con independencia de que sea inducido o estimulado por la religión, es la manera en que factores externos a los agentes forman los deseos y creencias de éstos. Jon Elster ha denominado a esto «formación de preferencias por adaptación»: el recorte de los deseos para adaptarlos a las circunstancias. Es evidente, tal como han señalado varios críticos, que ajustar las aspiraciones propias a lo que es factible es sensato y en verdad prudente. Lo que Elster trata de identificar son aquellos casos en los que la adaptación *no es autónoma.* ¿Cuáles son los mecanismos de esa adaptación y cómo se relacionan con el poder tridimensional? *¿Cómo,* en resumen, se forman tales preferencias en tales casos?

Elster ha ofrecido una interpretación muy estrecha de lo que está implicado y ha tratado de distinguirlo nítidamente de los efectos del poder. Se centra en lo que llama mecanismo de «las uvas agraces», cuando la gente se da por contenta con lo que puede conseguir, mecanismo en el que ve un modo de reducir la disonancia cognitiva. Con referencia a la fábula de la

zorra y las uvas, en la que la zorra, tras no conseguir alcanzarlas, dice que no están maduras, Elster hace una lectura de la «adaptación» a la que denomina «causal», en vez de «intencional», y considera que se trata de «una causalidad estrictamente endógena» (Elster, 1983: 116). Es una mala pasada que nos juegan nuestras mentes, «un proceso puramente causal... que tiene lugar "a espaldas" del interesado», a diferencia de «la configuración intencional de los deseos» por parte del propio agente que, por ejemplo, defienden las filosofías estoica, budista y spinozista (p. 117). Elster trata así de distinguir las preferencias adaptativas de cambios en el deseo resultantes del aprendizaje y la experiencia, y de preferencias que provienen del «compromiso previo» (excluyendo deliberadamente las elecciones posibles), la planificación del carácter y cosas por el estilo. Todos estos cambios y preferencias pueden servir de ejemplo de lo que él llama «deseos autónomos», cuando las personas «tienen el control de los procesos por los que se forman sus deseos... o al menos no están dominadas por procesos con los que no se identifican» (p. 21), mientras que las preferencias adaptativas «se forman debido a la falta de alternativas» (p. 120), y provienen de un desplazamiento en los deseos que se supone causado por «la habituación y la resignación» (p. 113), una adaptación no deliberada del deseo a los límites de lo que parece factible. Pero también intenta mostrar que esa adaptación a las circunstancias no puede provenir del ejercicio del poder, o que es «inverosímil» suponerlo así (p. 116). Su argumentación, sin embargo, no es convincente.

Elster disiente del siguiente pasaje de *El Poder: un enfoque radical:*





*A* puede ejercer poder sobre *B* consiguiendo que éste haga lo no quiere hacer, pero también ejerce poder sobre él influyendo en sus necesidades genuinas, modelándolas o determinándolas. De hecho, ¿no estriba el supremo ejercicio del poder en lograr que otro u otros tengan los deseos que uno quiere que tengan, es decir, en asegurarse su obediencia mediante el control sobre sus pensamientos y deseos? No hace falta llegar al extremo de hablar de *Un mundo feliz* o del mundo de B. F. Skinner para percatarse de que el control del pensamiento adquiere un sinfín de formas menos totales y más mundanas, a través del control de la información, a través de los medios de comunicación social y a través de los procesos de socialización.

El pasaje, aduce Elster (con razón), es ambiguo. «¿Se propone en él —pregunta— una explicación intencional del poder o una explicación funcional?» Si supone lo último, nos encontramos ante un caso de deducción *a posteriori* a partir de las consecuencias observadas, lo que resulta ilegítimo a menos que pueda especificarse un mecanismo de retroalimentación que explique lo que se alega que son sus causas. Puede ser «bueno para quienes gobiernan que sus gobernados se resignen a su situación». Pero necesitamos saber cómo se produce esto. Y, en cuanto al primer supuesto, Elster pregunta: «¿Tienen los gobernantes realmente el poder de inducir deliberadamente en sus gobernados determinadas creencias y deseos?» Y afirma que una explicación semejante es «inverosímil, puesto que los estados de los que se trataría son esencialmente subproductos», es decir: «estados mentales y sociales» que «nunca pueden [...] producirse inteligente o intencionadamente, porque el mismo intento de hacerlo impide el estado que se está tratando de producir».



U.N.A.M.

Pero esta última afirmación está seriamente necesitada de justificación. En primer lugar, dista mucho de ser evidente que los estados mentales en cuestión —deseos y creencias que respalden e incluso alaben la conformidad con normas que van en contra de los propios intereses o que expresan resignación con el propio destino— sean «esencialmente subproductos» que inherentemente es imposible inculcar de forma deliberada. A diferencia de Elster no veo que esos resultados no puedan ser resultado de la «manipulación», aunque desde luego estoy de acuerdo en que hay que tener pruebas para hacer una afirmación así. No deberíamos sin más «dar por supuesto que la resignación la inducen por lo general quienes se benefician de ella» (p. 115). Pero, en segundo lugar, he insistido repetidas veces en que centrarse en la «manipulación» definiendo el concepto del poder como intervención deliberada es estrechar indebidamente su ámbito. El poder puede actuar e inducir la obediencia, influyendo en los deseos y en las creencias, sin necesidad de ser «inteligente ni intencionado». Y, en tercer lugar, cabe en efecto que haya motivo para una interpretación funcional del pasaje citado, porque puede que estén actuando mecanismos que estimulan a los «gobernados» a beneficiar a los «gobernantes».

Dejándose impresionar en exceso por la fascinante idea de que el poder es impotente para producir estados que «se resisten a todo intento de ser producidos deliberadamente» (p. 86), Elster no consigue demostrar, por esta razón, que el poder no pueda (o no sea verosímil que pueda) inducir o estimular «preferencias adaptativas». Y de hecho hay interpretaciones alternativas de este fenómeno, bien conocidas, que implican que puede hacerlo y que, en rigor, suele hacerlo. Así, Amartya Sen





dice que «las formas más descaradas de desigualdad y de explotación sobreviven en el mundo gracias a que consiguen aliados entre los necesitados y los explotados», puesto que «el desamparado o la desamparada aprende a soportar su carga hasta tal punto que deja de notarla como carga. La aceptación reemplaza al descontento; la conformidad pasiva, a la rebelión sin esperanza, y... el servicial aguante, al sufrimiento y la ira». (Sen, 1984: 308-309)

Este autor ilustra lo que quiere decir con un ejemplo revelador. En 1944, el año que siguió a la Gran Hambruna de Bengala, un estudio llevado a cabo por el Instituto Pan-Indio de Higiene y Salud Pública indicaba una sorprendente diferencia entre la información sobre sí mismos que facilitaban los viudos con respecto a su salud, y la que facilitaban las viudas. Aunque las mujeres estaban (y están) en una situación mucho peor por lo que se refiere a la salud y la nutrición, sólo el 2,5% de las viudas declaraban estar «enfermas» o tener un estado de salud «regular», mientras que el porcentaje de viudos que respondían de la misma manera era del 48,5%. A la pregunta más específica y subjetiva de si su estado de salud era «regular», la respuesta afirmativa de los viudos fue positiva en un 45,6%, mientras que *ninguna* de las viudas dio esta respuesta. Sen comenta: «La aceptación callada de las privaciones y del destino adverso afecta a la escala de la insatisfacción generada, y el cálculo utilitario consagra esa distorsión» (Sen, 1984: 309) [13].

Martha Nussbaum, que cita también este ejemplo, añade otros relativos a distintas mujeres indias que se hallan «en circunstancias de casta y regionales determinadas» y en «una dependencia extrema de los varones» (Nussbaum, 2000: 21). Una de estas mujeres, sometida a violencia doméstica por parte de



U.N.A.M.

un marido derrochador y alcohólico, carecía de todo sentimiento de ser tratada injustamente; otra, con preferencias «más profundamente adaptativas» (p. 140), consideraba natural y normal su duro trabajo en un horno de ladrillos donde nunca se promocionaba a las mujeres ni se les permitía adquirir la formación profesional que sí recibían los hombres. Tal como observa Nussbaum, esas respuestas eran el resultado de «una socialización y una falta de información que se mantenían de por vida» (p. 139). Pero esta última frase necesita desenvolverse si se quiere que revele la forma en que actúa el poder.

Un pensador (al que asimismo cita Nussbaum) que trató de hacerlo así y que tenía muy claro que el poder actúa en la conformación y el mantenimiento de esas preferencias adaptativas es John Stuart Mill. En su libro *The Subjection of Women* (1989 [1869]), hace una notable exposición de la socialización de las mujeres victorianas, que se prolongaba durante toda su vida. Según Mill constituían «una clase sometida [...] en un estado crónico de soborno e intimidación combinados» (p. 174). Los hombres, dice Mill,

> no quieren solamente la obediencia de las mujeres; quieren sus sentimientos. Todos los hombres, excepto los más brutales, desean, en la mujer que está más cercanamente ligada a ellos, no una esclava forzosa, sino una esclava voluntaria; no una esclava meramente, sino una favorita. En consecuencia, han puesto todo en práctica para esclavizar su mente. Los amos de todos los demás esclavos confían, para mantener la obediencia, en el miedo: miedo a ellos, o miedos religiosos. Los amos de las mujeres querían algo más que la simple obediencia, y recurrieron a toda la fuerza de la educación para conseguir su propósito. A todas las mujeres se las educa, desde la edad más temprana, en la creencia de que su carácter ideal es todo lo opuesto al de





> los hombres: no la voluntad propia y el gobierno por el autocontrol, sino la sumisión, y el ceder al control de otros. Todos los principios morales les dicen que es la obligación de las mujeres, y todos los sentimentalismos en uso les cuentan que está en su naturaleza. Vivir para los demás, abnegarse por completo y no tener otra vida sino la de sus afectos.

En la exposición de Mill, el sometimiento de las mujeres consistía en una combinación de limitaciones exteriores e interiores, interiorizadas:

> Si juntamos tres cosas: en primer lugar, la natural atracción entre sexos opuestos; en segundo lugar, la total dependencia de la esposa respecto del marido, ya que todos los privilegios o placeres de ella son un regalo de él o dependen por entero de su voluntad, y, por último, que el objeto principal de los afanes humanos, la consideración, y todos los objetivos de la ambición social, sólo pueden en general buscarse u obtenerse a través de él, sería un milagro que el objetivo de ser atractivas para los hombres no se hubiera convertido en la estrella polar de la educación femenina y de la formación del carácter de las mujeres. Y, una vez adquirido este gran medio de influencia sobre la mente de las mujeres, un instinto egoísta hizo que los hombres se aprovecharan al máximo de él como medio de mantener sometidas a las mujeres haciendo que se representaran la mansedumbre, la sumisión y el dejar en manos del hombre toda voluntad individual, como parte esencial de su atractivo sexual. [pp. 26-29] [14]

Después de Mill ha habido desde luego muchos intentos de abrir la «caja negra» de lo que él llama aquí «la formación del carácter», y a lo que otros han denominado «socialización», «interiorización» e «incorporación», de modos que prometen iluminar los mecanismos de dominación. Con demasiada fre-

cuencia, sin embargo, estos términos esconden una ausencia de explicación, al sugerir fuerzas culturales que, de alguna manera, afectan a individuos que de alguna manera los introyectan (véase Boudon, 1998). Lo que necesitamos saber es cómo.

Uno de estos intentos ocupa un lugar central en la obra de Pierre Bourdieu. En *La dominación masculina*, abordando el mismo tema que Mill, Bourdieu lo formula de este modo:

> Los dominados aplican a las relaciones de dominación categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, con lo que hacen que esas relaciones parezcan normales. Esto puede conducir a una especie de autodepreciación sistemática, incluso de autodenigración, visible, en particular... en la representación que las mujeres de la Cabilia tienen de sus genitales como algo deficiente, feo, incluso repulsivo (o, en las sociedades modernas, en la visión que tienen muchas mujeres de que su cuerpo no responde al canon estético impuesto por la moda) y, de manera más general, haciendo suya una imagen de la mujer que va en menoscabo de ésta. [Bourdieu, 2001 (1998): 35]

Bourdieu arguye que «el único modo de entender esta particular forma de dominación es ir más allá de la forzosa elección entre el constreñimiento (ejercido mediante fuerzas) y el consentimiento (dado a las razones), entre la coerción mecánica y la sumisión voluntaria, libre, deliberada, incluso calculada» (p. 37) [15].

La forma de avanzar que Bourdieu propone es a través de la noción de lo que retóricamente llama «violencia simbólica»: «una violencia suave, imperceptible e invisible incluso para sus víctimas» (pp. 1-2). «El efecto de la dominación simbólica (ya sea étnica, de género, cultural, lingüística, etc.)» es conformar lo que Bourdieu denomina *«habitus»,* las disposiciones incor-





poradas que organizan las visiones del mundo de los actores por debajo del nivel de la conciencia, y las dotan de «sentido práctico», de un modo que se resiste a la expresión, a la reflexión crítica y a la manipulación consciente. Esa dominación (p. 37) «se ejerce, no dentro de la lógica pura de la conciencia cognoscente, sino de los esquemas de la percepción, la apreciación y la acción que son constitutivos del habitus y que, por debajo del nivel de las decisiones de la conciencia y del control de la voluntad, establecen una relación cognitiva que es profundamente oscura para sí misma».

Bourdieu comenta la «lógica paradójica de la dominación masculina y la sumisión femenina, que, sin incurrir en contradicción, puede describirse como *espontánea* y como *impuesta mediante extorsión*». Esto no puede entenderse, afirma, «hasta que se tienen en cuenta los *efectos duraderos* que el orden social ejerce sobre las mujeres (y sobre los hombres), es decir, la disposición adaptada a ese orden que se les impone». Según la exposición de Bourdieu, la fuerza simbólica es

> una forma de poder que se ejerce sobre los cuerpos, directamente y como por arte de magia, sin constreñimiento físico. Pero esta magia actúa únicamente sobre la base de las disposiciones depositadas, cual resortes, en el nivel más profundo del cuerpo [...] y no hace sino disparar los resortes que el trabajo de inculcación y de incardinación ha depositado en aquéllos que de este modo han sido preparados para ello.

Es necesaria una «inmensa labor preliminar para producir una transformación duradera de los cuerpos y conseguir las disposiciones permanentes que ésta dispara y despierta», y esa «acción transformadora es tanto más poderosa por cuanto se



U.N.A.M.

ejerce en su mayor parte de manera invisible e insidiosa, mediante la familiarización insensible con un mundo físico simbólicamente estructurado y mediante la experiencia temprana y prolongada de interacciones conformadas por las estructuras de dominación» (pp. 37-38).

La idea que tiene Bourdieu de la dominación a través de la violencia simbólica es que «el efecto y las condiciones de su eficacia están incrustados de manera duradera y profunda en el cuerpo en forma de disposiciones» (p. 39), y generan prácticas adaptadas a los distintos «campos». En el lenguaje de Bourdieu, «campos» son espacios sociales estratificados dentro de los cuales los individuos luchan por recursos o «capital» (ya se trate de capital económico, cultural, simbólico, etc.) desigualmente distribuidos. Los agentes sociales están «dotados de un *habitus*, inscrito en sus cuerpos por la experiencia del pasado». Se «incorporan» a sus cuerpos, o se «inscriben» en ellos, normas y convenciones sociales, con lo que se genera «una disposición permanente, un modo duradero de estar de pie, de hablar, de andar y, con ello, de sentir y de pensar» (Bourdieu, 1990 [1980]: 70). Las disposiciones que constituyen *habitus* «se adaptan espontáneamente» al orden social, que se percibe como evidente por sí mismo y natural (Bourdieu, 2000 [1997]: 138-139). Aplicado al género, la «parte esencial del aprendizaje de la masculinidad y la feminidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (especialmente a través de la ropa), en forma de modos de andar, hablar, estar de pie, mirar, sentarse, etc.» (*Ibid.*, p. 141)[16].

Los abundantes estudios etnográficos de varios «campos» de la vida social llevados a cabo por Bourdieu ilustran con gran detalle aspectos del poder como dominación en los que yo he





tratado de hacer hincapié: sobre todo las maneras en que se refuerza su eficacia al disimularse o hacerse invisibles gracias a la «naturalización», con la que lo que es convencional o tiene su base en la posición o la clase social se presenta a los actores como algo natural y objetivo, y gracias al «reconocimiento equivocado» de su procedencia y de sus modos de actuar. Además, en la exposición de Bourdieu, nada de esto se consigue intencionadamente: «la legitimación del mundo social no es, como creen algunos, producto de una acción de propaganda o de imposición simbólica que busca deliberadamente un propósito» (Bourdieu, 1989 [1987]: 21). Así, por ejemplo, en la sociedad de la Cabilia, hacer regalos es una manera de obligar a otros disfrazada de generosidad. El «capital simbólico», tal como las calificaciones obtenidas en la educación, otorga a quienes lo tienen el poder de «imponer la escala de valores más favorable a sus productos, sobre todo porque, en nuestras sociedades, estas personas ejercen un monopolio *de facto* sobre instituciones que, como el sistema escolar, determinan y garantizan el rango». Por ejemplo: «los profesores construyen una imagen de sus estudiantes, de su rendimiento y de su valía, y (re)producen, mediante prácticas de cooptación guiadas por las propias categorías, el mismo grupo de sus colegas y de la facultad» (Bourdieu, 1989 [1987]: 14, 21). Y en su estudio *Distinction* describe Bourdieu de manera excelente, con detalles novelísticos, las maneras en que, en áreas tales como el arte, los deportes, los periódicos que se leen, la decoración interior, la alimentación, los hábitos lingüísticos, la estética corporal, etc., se mantienen y refuerzan las distinciones de estatus, al clasificarse la gente y quedar expuesta a la clasificación. En manos de Bourdieu, la lucha de clases se convierte en «lucha por la clasi-



U.N.A.M.

ficación», en la que lo que está en juego es «el poder sobre los esquemas clasificatorios y los sistemas que están en la base de las representaciones de los grupos y, por lo tanto, de su movilización y desmovilización». Todo esto ocurre, según Bourdieu, «incluso sin intención consciente de distinción o de búsqueda explícita de diferencia», y como resultado de «estrategias que pueden ser perfectamente inconscientes y, por ello, más eficaces todavía» (Bourdieu, 1984 [1979]: 246, 255, 479]. Ahora bien, tal como ha observado Elster, esta apelación a «estrategias inconscientes» resulta sospechosa como recurso explicativo (Elster, 1981) [17], y no es más explicativo que nos digan que la «diferenciación objetiva de las condiciones y disposiciones» produce «efectos automáticos, inconscientes» (Bourdieu, 1984 [1979]: 246).

Todo lo cual me lleva a preguntar si la teoría de Bourdieu de las prácticas dispositivas, inscritas en los cuerpos y adaptadas espontáneamente a las condiciones de la existencia de posiciones sociales, promete abrir la caja negra de la dominación mediante la incorporación. ¿Sirve de ayuda explicar la «magia» (Bourdieu gusta también de hablar de la «alquimia») del «poder ejercido sobre los cuerpos»? El tema de la interacción entre la sociedad y el funcionamiento físico, químico y fisiológico del cuerpo y, en general, de la interpenetración entre lo social y lo biológico, es un tema fascinante, del que todavía entendemos muy poco [18]. La teorización de Bourdieu sobre él propone una «inscripción [prediscursiva] de la estructura social en los cuerpos». Lo que hay que preguntarse es: ¿Es esta propuesta algo más que una sugestiva metáfora y, en caso de que no lo sea, nos sirve la metáfora de ayuda para ir hacia una explicación? [19] Sin duda abre un área fascinante e importante para la investi-





gación empírica. Pero incluso si gran parte (¿qué parte?) del aprendizaje, sobre todo del aprendizaje temprano, está «incorporado» físicamente y a través del comportamiento, ¿qué explica esto exactamente? Existen casos convincentes y bien estudiados, tanto en ámbitos premodernos como modernos, de «conocimiento corporal» que refleja y reproduce jerarquías de posiciones sociales con «campos» (véase, por ejemplo, Wacquant, 2003), pero, ¿hasta qué punto pueden generalizarse? ¿Dónde, cuándo y cómo pone el conocimiento práctico incorporado límites al aprendizaje «discursivo» y a la autotransformación? Nuestras maneras de hablar indican y refuerzan indudablemente nuestra posición social de formas que calan hondo, y es verosímil y clarificador atribuir significación social a las formas en las que la gente ve, utiliza y trata su cuerpo, como «lenguaje corporal», por ejemplo, que expresa y perpetúa la identidad de clase, género y nacionalidad. Pero pueden asimismo entenderse como respuestas a toda una serie de influencias culturales «discursivas», que van desde la socialización temprana a las enseñanzas religiosas y a los medios de comunicación social, y que están sujetas a su vez a la influencia política y a los cambios históricos. (Es así probable, por ejemplo, que, después de décadas de feminismo, se hayan producido cambios en cómo las mujeres jóvenes ven, mantienen y usan su propio cuerpo, en el deporte, pongamos por caso, o durante el embarazo.)

Bourdieu critica «toda la tradición marxista» y a «las teóricas feministas que, cediendo a los hábitos del pensamiento, esperan que la liberación política proceda de la "toma de conciencia"», aduciendo que ignoran «la extraordinaria inercia resultante de la inscripción de la estructura social en los cuer-

pos» (Bourdieu, 2000 [1997]: 172). Pero la «extraordinaria inercia» va mucho más allá de lo que actualmente sabemos sobre los mecanismos y efectos de la «incorporación» corporal, y parece además expresar una visión generalizada de la «interiorización» más allá de la crítica reflexiva que, en todo caso, es difícil de conciliar con la política activista y comprometida del propio Bourdieu. En cuanto al marxismo y el feminismo, lo que está claro es que han abierto la vía para la investigación del tema mismo que nos estamos planteando de la tercera dimensión del poder: la capacidad de asegurar la obediencia a la dominación a través de la conformación de creencias y deseos, imponiendo constreñimientos interiores bajo cambiantes circunstancias históricas.

## V. «INTERESES REALES» Y «FALSA CONCIENCIA»

¿Cuándo, hemos de preguntarnos por último, constituyen dominación esa conformación y esa imposición? Al fin y al cabo la enculturación es la fuente de gran parte de lo que consideramos verdadero, correcto y bueno, y nuestras creencias y deseos reflexivos presuponen otros deseos y creencias incontables, que sencillamente no ponemos en tela de juicio, y se derivan de ellos. ¿Qué puede hacer que el aseguramiento de la obediencia mediante la adquisición de creencias y la formación de preferencias se considere que ejemplifica la «dominación»?

Los marxistas no han contribuido en exceso a afrontar esta cuestión, ya que han dado por supuesto que su respuesta es evidente por sí misma. El poder es, en su raíz, poder de clase.





La «tesis de la ideología dominante» (en sus versiones más y menos refinadas) no deja espacio para dudar que aquéllos que están sometidos a la dominación ideológica son apartados de la percepción y la búsqueda de sus propios intereses de clase por las formas hegemónicas del pensamiento. Así, tal como señalábamos en el capítulo 1, Gramsci piensa que el «sometimiento y la subordinación intelectual» podían impedir a una clase subordinada seguir su «propia concepción del mundo». Gramsci consideró que la sociedad civil de Occidente es el lugar en el que se construye el consentimiento y se asegura la ascendencia cultural de la clase dominante y la estabilidad del capitalismo. Tal como lo ha expresado Perry Anderson, para Gramsci, la «hegemonía», en este uso del término, significaba «la subordinación ideológica a la que la burguesía somete a la clase trabajadora, y que permite a aquélla dominar mediante el consentimiento» (Anderson, 1976-1977: 26). Las clases subordinadas bajo el capitalismo, pensaba Gramsci, tienen una conciencia doble y contradictoria: están divididas entre la conciencia que se les impone y el «sentido común», que es «fragmentario, incoherente e ilógico, de conformidad con la posición social y cultural de esas masas de las que es la filosofía». Esta filosofía expresa los intereses del trabajador: está «implícita en su actividad y... en la realidad le une a sus compañeros en la transformación práctica del mundo real», pero es inmovilizada por la ideología dominante, que es «superficialmente explícita o verbal» y que «el trabajador ha heredado del pasado y absorbido de manera acrítica». Gramsci daba por supuesto que la lucha ideológica y política llevaría a los trabajadores a ver y perseguir sus «intereses reales», mientras que György Lukács (de un modo más leninista) achacaba los repetidos fracasos al respecto a la



U.N.A.M.

«falsa conciencia» en relación con las «reacciones apropiadas y racionales atribuidas a una posición particular típica en el proceso de producción». Esta última conciencia (verdadera) «atribuida» a la clase no es «ni la suma ni el término medio de lo que piensan o sienten los individuos que la constituyen» y, sin embargo, «esta conciencia determina, en última instancia, las acciones históricamente importantes de la clase» (Lukács, 1971 [1923]: 229).

Pero los actores sociales no tienen, desde luego, intereses unitarios o dobles, sino intereses múltiples y contradictorios de distintas índoles [20], y su identidad no se limita a la posición de clase y el destino que se les atribuye. Y, no obstante, la explicación marxista capta la notable capacidad del poder ideológico para transformar y subvertir el sentido común y la experiencia práctica, puesto que, como señalara Spinoza, «se puede influir de muchas maneras en el juicio de un hombre, algunas de ellas difícilmente creíbles». El problema fundamental que tiene la respuesta marxista a esta cuestión, y el lenguaje en el que se expresa, parece residir en lo que hay detrás, a saber: la pretensión de tener alguna clase de acceso privilegiado, exterior respecto a los actores, a una exposición «verdadera» de lo que es «real» y de lo que son respuestas «apropiadas» y «racionales» ante la subordinación. La «falsa conciencia» suena a concepto utilizado con aires de superioridad, e «intereses reales», si están en contradicción con intereses materiales o subjetivamente sustentados, suena presuntuoso —y, de hecho, sin los supuestos marxistas, parecen carecer de toda base—, razón por la cual las primeras críticas de *EPER* que se publicaron me acusaban de «emplear una noción marxista de un modo nada marxista» (Bradshaw 1976 y Scott (ed.) 1994: 271).





Pero, ¿cuál es aquí exactamente el problema? ¿Es el *contenido* del análisis marxista, en especial el enfoque indicado, centrado exclusivamente en la clase? ¿O lo es la autosuficiencia, y a menudo el dogmatismo, con que pensadores marxistas, sectarios y secretarios de partido, han estado dispuestos, a lo largo de décadas, a atribuirles a otros «intereses reales» y «falsa conciencia»? Una tercera posibilidad es que sea la idea misma de que, al atribuir poder a unos sobre otros, y al analizar los mecanismos de ese poder, puede que se esté adoptando un punto de vista que es exterior a aquéllos que supuestamente están sometidos a él.

Las dos primeras posibilidades constituyen razones legítimas para una crítica que nos resulta familiar y está justificada. No así la tercera. Pues la afirmación de que la obediencia a la dominación puede asegurarse mediante la conformación de creencias y deseos, tiene que invocar juicios cognitivos y evaluativos que son diferentes de las creencias y deseos pertinentes de los actores que se supone que están sometidos a ella. Dicho de otra manera: la idea misma de la tercera dimensión del poder requiere un punto de vista exterior. El poder en cuanto dominación, he sostenido, invoca la idea de constreñimiento ejercido sobre los intereses, y hablar de la tercera dimensión de ese poder es hablar de intereses atribuidos a los actores y no reconocidos por éstos. En *EPER* sugería yo que puede existir una «base empírica para identificar los intereses reales», que «no depende de *A, sino de B,* ejercer la elección bajo condiciones de relativa autonomía y, en particular, con independencia del poder de *A*: por ejemplo mediante la participación democrática». En apoyo de esta postura podría haber citado casos como los grupos de desarrollo de las mujeres de Andhra Pra-

desh, en India, a los que se refiere Martha Nussbaum, entre los que las «tradiciones de respeto que una vez parecieron buenas han dejado rápidamente de parecerlo». Pues, como dice Nussbaum, si

> alguien que bajo la ley no tiene ningún derecho de propiedad, que no ha recibido educación formal alguna, que no tiene derecho legal al divorcio, que es muy probable que sea golpeada si intenta buscar un trabajo fuera de casa, dice respaldar tradiciones de modestia, pureza y abnegación, no está claro que debamos considerar que esta manifestación sea la última palabra sobre el asunto.

Deberemos, en resumen, «reflexionar antes de concluir que las mujeres sin opciones realmente están de acuerdo con la vida que llevan» (Nussbaum, 2000: 43). Pero tampoco debemos dar por supuesto, sin más, que la gente *con* opciones la acepta, si esas opciones están trucadas y constreñimientos interiores actúan en contra de sus intereses.

Ahora bien, ¿cómo podemos hablar de intereses «reales» dado que, tal como he sostenido, los intereses de la gente son múltiples, contradictorios y de distintas índoles? Por ejemplo, ¿dónde se encuentra el interés «real» de uno si el «interés por su bienestar» (o «evaluación fuerte» o «metapreferencia») está en contradicción con su «interés social» por cubrir una necesidad básica, como cuando los creyentes fundamentalistas cristianos rechazan intervenciones médicas que pueden salvarles la vida basándose en que esas intervenciones violan la voluntad de Dios y supondrían su condena eterna?[21] Y ¿cómo puede defenderse la afirmación de que existe «una base empírica para identificar los intereses reales», y que «no depende





de *A, sino de B,* ejercer la elección bajo condiciones de relativa autonomía»? Puesto que, como insiste otro temprano crítico de *EPER*,

> el juicio en cuanto a *qué* clase de necesidades, preferencias, elecciones, etc. constituyen los intereses de un actor que está sometido a un ejercicio del poder tiene que hacerlo un observador o analista externo *en nombre del* actor. El juicio que debe hacerse se refiere a cómo se sentiría el actor, o cómo se comportaría en condiciones que no se dan ahora, que quizá no se hayan dado nunca ni nunca se darán. Con independencia de lo bien intencionado que sea el observador, esto no deja de ser una adscripción de intereses por parte de otro, y no por parte del propio actor. [Benton, 1981, en Scott (ed.) 1994: t. 2, p. 288]

Existen además problemas en definir empíricamente lo que se considera «relativa autonomía»:

> Si se supone una retirada temporal del ejercicio del poder de *A* sobre *B,* ¿cómo sabremos cuándo se ha retirado una parte suficiente de ese poder para que sea legítimo decir que las preferencias expresadas por *B* en ese momento son expresión de sus intereses «reales»? ¿Cómo sabemos que no le está afectando a *A* el ejercicio de un poder procedente de una tercera fuente, *C*, etcétera?

Y, además, ¿por qué deben privilegiarse estas situaciones a efectos de la adscripción de intereses? «¿Por qué son las situaciones de relativa autonomía las que se eligen?» Una vez más es «el observador externo el que decide (a través de la elección de la concepción de los intereses) cuáles de entre la clase indefinidamente grande de las situaciones contrafácticas han de ser las privilegiadas a los fines de la adscripción de in-

tereses». Y ¿es siquiera coherente este razonamiento contrafáctico? Si «hemos de imaginar el resultado de prácticas de socialización que hayan sido radicalmente reorganizadas y que sean totalmente diferentes de aquéllas con las que estamos familiarizados... resulta difícil ver que resulte adecuado hablar del *mismo* actor como autor de las hipotéticas preferencias, deseos, etc.» (*ibid.*, 289-291). Y, al pedírsenos que mantengamos contrafáctico el requisito, ¿no se nos acerca «cada vez más a un ámbito estéril, asocial?» (Bradshaw, 1976, en Scott (ed.) 1994: t. 2, p. 270).

Estas dificultades se hacen menos graves si consideramos que lo que tenemos por «intereses reales» es una función de nuestro propósito, marco y métodos explicativos, que a su vez tiene que justificarse. No hay razón para creer que exista un conjunto canónico de intereses que constituya «la última palabra sobre el tema», que resuelva los conflictos morales y sea la culminación de las explicaciones ofrecidas, confirmándolas como verdaderas. Así, la evidencia procedente de los colectivos de mujeres indias resulta pertinente y convincente si podemos mostrar de una manera creíble que no hay una «tercera fuente» de presión que se ejerza sobre sus miembros. Si se mantiene una explicación «materialista», como la de Przeworski, por ejemplo, del compromiso entre las clases bajo el capitalismo, los intereses «reales» serán intereses materiales. Si se trata de explicar la elección bajo limitaciones dentro de un marco de «elección racional», el concepto de «intereses reales» puede significar los «mejores intereses» de los individuos, puesto que «en la medida en que las situaciones de elección en las que los individuos se encuentran restrinjan el conjunto de elecciones factibles, cabe que éstos actúen en contra de sus intereses gene-





rales» (Dowding, 1991: 43). Si los obreros siderúrgicos de Crenson, en Gary, Indiana, se ven obligados a negociar la contaminación del aire frente al empleo, su interés real, o su mejor interés, consistirá en hacer que la limpieza del aire y el empleo sean compatibles, lo que requeriría controles de la contaminación en el conjunto de Estados Unidos, de manera que ninguna comunidad se viera en desventaja en relación con las demás. O pueden entenderse los «intereses reales» como un modo de identificar capacidades «básicas» o «centrales» que la situación existente excluye. Así, por citar de nuevo a Nussbaum, el aislamiento de las mujeres en el norte de India, que «están recluidas en sus casas y se limitan a asomarse al exterior, sin actuar en el mundo» es «incompatible con un pleno funcionamiento humano» (Nussbaum, 2000: 43)[22].

¿Qué hay, por último, de la atribución de «falsa conciencia»? *EPER* ha recibido repetidamente la acusación de emplear esta noción desacreditada. Lukes, dice uno de los críticos,

> resucita el espectro de la falsa conciencia que muchos creían ya exorcizado de la teoría social y política contemporánea. El problema que tiene una formulación semejante es la concepción que conjura del sujeto social como víctima del engaño ideológico, concepción profundamente condescendiente. Y no es sólo que esta desgraciada persona sea incapaz de percibir sus verdaderos intereses, al estar pacificada por los efectos alucinógenos del adoctrinamiento burgués. Sino que, elevándose por encima de las brumas ideológicas, tenemos al académico ilustrado, o a la académica ilustrada, que, desde su elevada posición en la torre de marfil, puede mirar hacia abajo y discernir los auténticos intereses de quienes no gozan de una posición semejante. [Hay, 1997: 47-48]

«Falsa conciencia» es una expresión con una pesada carga de bagaje histórico poco grato. Pero esa carga puede suprimirse si entendemos que se refiere, no a la arrogante afirmación de un acceso privilegiado a *verdades* que se presumen inalcanzables para otros, sino más bien a un poder cognitivo de importancia y alcance considerables, a saber: *el poder de engañar.* Adopta múltiples formas, algunas de las cuales hemos considerado: desde la simple censura y desinformación hasta las distintas maneras que existen de infantilizar el juicio, institucionalizadas y personales, y la promoción y el sostenimiento de toda clase de faltas de racionalidad y pensamiento ilusorio, entre las que se cuentan la «naturalización» de lo que podría ser de otro modo y el falso reconocimiento de las fuentes del deseo y de las creencias. ¿Es verosímil dudar de la realidad, prevalencia e importancia de tal poder en el mundo en el que vivimos, cualquiera que sea la conclusión a la que, tras su investigación, lleguemos sobre su alcance y eficacia en situaciones concretas? Además, reconocer su posibilidad misma no es, como sugieren Hay y otros muchos, mostrar una condescendencia altiva. Y tampoco es ser antiliberal ni paternalista, ni supone una autorización para la tiranía. La referencia al poder de asegurar un consentimiento voluntario de la dominación es, por ejemplo, parte esencial del análisis que hace John Stuart Mill del sometimiento de las mujeres, aunque, como él mismo señalaba con razón, había un número creciente de mujeres que tenían clara conciencia de este sometimiento[23].

La falsa conciencia, así interpretada, es siempre parcial y limitada. En su libro *El hombre unidimensional* dice Herbert Marcuse que un creciente «pensamiento unidimensional» que todo lo abarca





es promovido sistemáticamente por los que hacen la política y quienes les proveen de información masiva. Su universo discursivo está poblado por hipótesis que se validan a sí mismas y que, repetidas de manera incesante y monopolística, se convierten en definiciones hipnóticas o dictados. [Marcuse, 1964: 14]

Pero el poder tridimensional no produce ni puede producir al hombre unidimensional. La tercera dimensión del poder se centra siempre en determinados dominios de la experiencia y nunca, salvo en las distopías de ficción, pasa de ser parcialmente eficaz. Sería simplista suponer que la obediencia «voluntaria» e «involuntaria» a la dominación se excluyen mutuamente: podemos *consentir* el poder y *resentirnos* del modo en que se ejerce[24]. Además, las ilusiones interiorizadas son por completo compatibles con un enfoque sumamente racional y clarividente al hecho de vivir con ellas. Susan Bordo ofrece una buena ilustración al respecto:

Reconocer que existen las formas culturales normalizadoras no conlleva opinar, como han sostenido algunos autores, que las mujeres sean «víctimas de engaño cultural», que se sometan ciegamente a regímenes de belleza opresivos. Aunque mucha gente está *confundida* (e insiste, por ejemplo, en que la fiebre actual por estar en buena forma física sólo tiene que ver con la salud, o en que la cirugía plástica, para «corregir» una nariz «judía» o «negra», es únicamente una preferencia individual), suele haber un alto grado de conciencia implicada en la decisión de adoptar una dieta o de someterse a una operación cosmética. La gente *conoce* las rutas del éxito en esta cultura —se les da suficiente publicidad— y no son «víctimas engañadas» para seguirlas. Con frecuencia, dados el sexismo, el racismo y el narcisismo de la cultura, su felicidad personal y su seguridad económica pueden depender de ello. [Bordo, 2003: 30].

Y, en general, tal como insiste Foucault, el poder encuentra resistencia, puesto que, como observara Spinoza: «a pesar de todo cuanto la habilidad política ha sido capaz de conseguir en este campo, nunca ha alcanzado éxito completo; los hombres siempre han hallado que los individuos estaban imbuidos de sus propias ideas, y que las opiniones variaban tanto como los gustos».



# NOTAS

## PREFACIO

1. La base marx-engelsiana de la idea de Gramsci es la afirmación de que «las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, e.d. la clase que constituye la fuerza *material* dominante de la sociedad es, al mismo tiempo, su fuerza *intelectual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios de producción material ejerce al mismo tiempo el control sobre los medios de producción mental, de forma que, en términos generales, quienes carecen de los medios de producción mental, están sometidos a ese control». (Marx y Engels, 1965 [1845]: 60). Respecto al concepto de hegemonía de Gramsci véase Williams, 1965 y Bates, 1975.
2. Sobre este punto me ha recordado Stephen Holmes la perspicaz observación de Joseph Schumpeter respecto a la sentencia de Lincoln de que no se puede engañar a todo el mundo todo el tiempo. Según Schumpeter basta con engañar a la gente a corto plazo, ya que la historia «consiste en una sucesión de cortos plazos que pueden alterar el curso de los acontecimientos para siempre». (Schumpeter, 1962 [1950]: 264).
3. Resulta difícil decir cuál es la mejor interpretación. El texto de Gramsci se asemeja al pato/conejo de Wittgenstein (si se contempla de una cierta manera es un pato; si se contempla de otra manera es un conejo), y esto no puede dejar de estar relacionado con las circunstancias en las que se escribió.
4. De la que nos ocupamos en extenso en el capítulo 3.

## CAPÍTULO 1

1. Cf. Parsons, cuando se lamenta: «Por desgracia, el concepto de poder no tiene arraigo en las ciencias sociales, así se trate de política o sociología» (Parsons, 1957: 139).

2. Para un examen crítico del uso que de su propia concepción del poder hace Dahl, véase Morris (1972).
3. Las cursivas son mías (S. L.). Este pasaje es ferozmente criticado por Morris [25].
4. Otro ejemplo se da en las pp. 161-162 y 321, cuando Dahl apunta implícitamente hacia el proceso de no adopción de decisiones, diciendo del poder de los miembros del estrato político que determina en parte si un asunto se convierte o no en «problema de notoriedad pública».
5. Cf. la crítica que hace Theodor Geiger a la imputación por Marx al proletariado de «intereses auténticos» independientes de los deseos y metas de sus miembros; ahí, dice Geiger, «termina el análisis cabal de la estructura de intereses de las clases sociales, manifestándose únicamente ya la manía religiosa». *Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel,* Colonia y Hagen, 1949, p. 133, citado y traducido en Dahrendorf (1959: 175).
6. Sobre la coerción, cf. Robert Nozick, «Coercion», en *Philosophy, politics and society, fourth series,* Peter Laslett, W. G. Runciman, Quentin Skinner, comps., Oxford, Blackwell, 1972, pp. 101-135, y J. Roland Pennock y John W. Chapman, comps., *Coercion: Nomos XIV, Yearbook ot the American Society for Political and Legal Philosophy,* Chicago y Nueva York, Aldine-Atherton Inc., 1972.
7. Véase Steven Lukes, *Individualism,* Oxford, Blackwell, 1973, cap. XVIII [*El individualismo,* Barcelona, Península, 1975]. Compárese con la decisión de Dahrendorf de «seguir [...] las provechosas y ponderadas definiciones de Max Weber», de acuerdo con las cuales «la importante diferencia entre poder y autoridad radica en que mientras que el poder está ligado esencialmente a la personalidad de los individuos, la autoridad siempre se encuentra asociada a posiciones o roles sociales» (Dahrendorf, 1959: 166).
8. Karl Marx y Friedrich Engels, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», en Marx y Engels, *Selected works,* Moscú, Foreign Languages Publishing, 1962, vol. 1, p. 247 [«El 18 Brumario de Luis Bonaparte», en Marx y Engels, *Obras escogidas,* Madrid, Akal, 1975, vol. I, p. 250].
9. Tal asociación queda patente al máximo en *Power and poverty* (Bachrach y Baratz, 1970, especialmente pp. 49-50), como reacción a la presión ejercida por las críticas de los pluralistas a las implicaciones —potencialmente tridimensionales— del artículo sobre la no adopción de decisiones (Bachrach y Baratz, 1963). Véanse Merelman (1968b) y las comunicaciones hechas al director de la *American Political Science Review,* 62 (1968) por Bachrach y Baratz (pp. 1268-69) y Merelman (p. 1269).





10. Uso el término «behaviorista» en el estricto sentido indicado antes, para referirme al estudio del comportamiento abierto y efectivo y, de manera más específica, a las decisiones concretas. Por supuesto que, en un sentido más amplio, el enfoque tridimensional del poder es «behaviorista» por cuanto se atiene a la idea de que el comportamiento (acción e inacción, consciente e inconsciente, actual y potencial) aporta pruebas (directas e indirectas) de cara a una atribución del ejercicio del poder.
11. Este conflicto es latente en el sentido de que se supone que *habría* conflicto de necesidades o preferencias entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que están sujetos a éste, si estos últimos adquirieran conciencia de sus intereses. [Mi explicación del conflicto latente y los intereses reales ha de distinguirse de la de Dahrendorf, que habla de intereses «objetivos» y «latentes» en cuanto «intereses antagónicos condicionados por las posiciones sociales, y aun inherentes a ellas», en asociaciones imperativamente coordinadas, que son «independientes de las orientaciones conscientes (de los individuos)» (Dahrendorf, 1959: 174, 178). Dahrendorf toma por sociológicamente dado lo que para mí es empíricamente determinable.]
12. Esta distinción entre «concepto» y «enfoque» es paralela a la establecida por John Rawls entre «concepto» y «concepción». Parece, según Rawls,

> natural considerar que el concepto de justicia es diferente de las diversas concepciones de la justicia y que está especificado por el papel que esos distintos conjuntos de principios, esas distintas concepciones, tienen en común. Quienes mantienen diferentes concepciones de la justicia pueden, pues, seguir conviniendo en que las instituciones son justas cuando no se establecen distinciones arbitrarias entre las personas a la hora de asignar derechos y deberes fundamentales y cuando las normas determinan un equilibrio correcto entre reivindicaciones contrapuestas de las ventajas de la vida social. Los humanos pueden estar conformes con esta descripción de las instituciones justas, toda vez que las nociones de distinción arbitraria y equilibrio correcto, incluidas en el concepto de justicia, quedan abiertas para que cada cual las interprete según los principios de justicia que suscriba. Estos principios señalan qué semejanzas y diferencias entre personas son importantes para determinar los derechos y deberes, y especifican qué división de las ventajas es la apropiada (John Rawls, *A theory of justice,* Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 5-6 [*Teoría de la justicia,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979]).

Análogamente, los que mantienen los tres diferentes enfoques del poder que he expuesto ofrecen interpretaciones divergentes de lo que se ha de entender por intereses y de cómo pueden resultar afectados adversamente éstos. Estoy de acuerdo, además, con las sugerencias de Rawls de que las

diversas concepciones de la justicia (como enfoque del poder) son «el resultado de diferentes nociones de sociedad en el contexto de unas concepciones contrapuestas de las necesidades y oportunidades naturales de la vida humana. Para comprender plenamente una determinada concepción de justicia tendremos que explicitar la concepción de cooperación social de la cual deriva» (pp. 9-10). Disiento, en cambio, de la aparente creencia de Rawls de que, en última instancia, existe una concepción racional o un conjunto de principios de justicia que está por descubrir. «Justicia» es una noción no menos esencialmente contestada que la de «poder».

13. Así, para Parsons, «el poder de *A* sobre *B*» se convierte en un «derecho» de prioridad en la adopción de decisiones (!).
14. Respecto a este último punto, véanse los escritos pasados y futuros de Peter Bachrach.
15. Véase Brian Barry, *Political argument,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, así como el análisis de esta cuestión por Steven Lukes, en «Varieties of political philosophy», *Political Studies,* 15, 1967, pp. 55-59.
16. Cf. la «primera aproximación» de Connolly a una definición de los intereses reales: «La política *x* coincide más con los intereses de *A* que la política *y,* si en caso de que *A* experimentase los *resultados* tanto de *x* como de *y,* eligiera *x* como el resultado que más le gustaría» (Connolly, 1972: 472). Yo también creo que los intereses reales están relacionados con la autonomía (relativa) y la elección. Lo que ciertamente se requiere en este punto es un análisis detallado de la naturaleza y las condiciones de esa autonomía (y su vínculo con la determinación social). El lector hallará indicios de ese análisis en Steven Lukes, *Individualism,* caps. 8, 18 y 20.
17. Véase el artículo de Steven Lukes, «Relativism: cognitive and moral», *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society,* junio de 1974.
18. Por otro lado, el uso del método de la reputación para localizar el poder mueve a Crenson a concentrarse en los *motivos* de industriales, dirigentes políticos, etc., ignorando así «la posibilidad de explicaciones más impersonales, estructurales y sistemáticas», como la de que «ciertas formas de gobierno municipal en los Estados Unidos están escasamente adaptadas para tratar este problema particular» de la contaminación atmosférica (K. Newton, recensión de Crenson, *op. cit., Political Studies,* 20, 1972, p. 487).
19. De cualquier modo, hay que señalar que las correlaciones estadísticas de Crenson son más bien modestas (situándose la más alta en 0,61 y la mayoría entre 0,20 y 0,40). Estrictamente hablando, Crenson sólo ofrece hipótesis muy verosímiles, las cuales no son refutadas por las pruebas, pero tan sólo débilmente corroboradas por ellas.





20. Repárese en el recurso de Gramsci a la noción de autonomía.
21. Cf., por ejemplo, A. H. Somjee, «Political dynamics of a Gujarat village», *Asian Survey,* 12, 7 julio de 1972, pp. 602-608. Dice Somjee que en la aldea estudiada por él, «en las cinco elecciones sucesivas al panchayat disminuyeron gradualmente el respeto a los ancianos, la cohesión de casta y linaje y el *status* familiar. El principio de electividad, que constituyó la base de los cambios estructurales, había hecho serias incursiones en el continuo sociopolítico de la sociedad tradicional. Comenzaron a invertirse las tendencias omnipresentes que emanaban de la vieja organización social y afectaban a la estructura de la comunidad y a su actitud frente a la autoridad» (p. 604).
22. Véase Harold R. Isaacs, *India's Ex-Untouchables,* Nueva York, John Day Company, 1964, especialmente cap. 12.
23. Véase *The encyclopedia of Islam,* B. Lewis *et al.,* comps., nueva edición, Leiden, Brill; Londres, Luzac, 1967, vol. III, pp. 428-29. Cuando en los siglos XI y XII, los musulmanes conquistaron las grandes ciudades de castas indias, el resultado fue que «los principios igualitarios del Islam atrajeron a un gran número de hindúes no partidarios de las castas y grupos profesionales al redil islámico» *(ibid.).*
24. El ejemplo reciente más notable fue la masiva conversión de intocables al budismo en 1956, bajo la dirección de B. R. Ambedkar. En un famoso discurso pronunciado en 1936, Ambedkar había dicho: «El respeto que me tengo me impide asimilar el hinduismo... Os digo que la religión es para los hombres, y no los hombres para la religión... La religión que no os reconozca como seres humanos, o no os dé agua para beber o no os permita entrar en los templos, no merece el nombre de religión...» (citado en Isaacs, *India's Ex-Untouchables:* 173).
25. Por más que los linajes de casta se mantuvieran, de hecho, en los sistemas sociales de cristianos y musulmanes (véase Isaacs, *ibid.:* 171).
26. El debate entre Poulantzas y Miliband está reproducido en Urry y Wakeford [35], analizado por Ernest Laclau en *Economy and Society,* febrero de 1975, y continuado por Poulantzas en *New Left Review,* 95, 1976.
27. Compárese con este pasaje de Wright Mills:

> El destino es un rasgo de tipos específicos de estructura social; hasta qué punto la mecánica del destino es la mecánica de la historia es, a su vez, un problema histórico...
>
> En aquellas sociedades en que los medios del poder son involuntarios y están descentralizados, la historia es destino. Las innumerables acciones de los innumerables hombres modifican los entornos locales de éstos, con lo que gradualmente

modifican la estructura de la sociedad en su conjunto. Esas modificaciones —el curso de la historia— se producen a espaldas de los hombres. La historia va a la deriva, aunque en total «la hacen los hombres».

Pero en aquellas sociedades en que los medios del poder son enormes en cuanto al ámbito y están centralizados en cuanto a la forma, unos pocos hombres pueden estar situados en la estructura histórica de tal manera que con sus decisiones acerca del empleo de tales medios modifiquen las condiciones estructurales en que viven la mayoría de los hombres. Hoy en día, tales élites del poder hacen la historia «en circunstancias no elegidas globalmente por ellos mismos», aunque en comparación con otros hombres, y con otros períodos de la historia de la humanidad, tales circunstancias parecen realmente menos agobiantes... (Mills, 1959: 21-22).

28. A este respecto, véase el excelente análisis del poder de William Connolly en su libro *The terms of political discourse,* Lexington, D. C. Heath, 1974.
29. Para un buen ejemplo de tal análisis, véase J. P. Gaventa, «Power and powerlessness: quiescence and rebellion in an Appalachian Valley», Chicago, University of Chicago Press, 1980.

## CAPÍTULO 2

1. Respecto a esta distinción, véase Bourdieu, 1990 [1980], cap. 5.
2. Una respuesta a esto es el «realismo científico», que mantiene que los poderes se derivan de la naturaleza intrínseca o constitución del agente (Harré y Madden, 1975). Otra podría ser la de Jon Elster: que la explicación semejante a una ley es, en las ciencias sociales, inverosímil y frágil, y que los mecanismos nos permiten explicar, pero no predecir (Elster, 1998 y 1999: capítulo I).
3. Véase Komter, 1989. Por ejemplo, los intereses de una mujer pueden coincidir con los de su marido pero por razones diferentes. Él puede pensar que ella lleva la ropa a la lavandería automática porque es una tarea que le corresponde, pero quizá ella tenga otras razones: encontrarse allí con sus amigas, o puede que tenga una aventura. (Debo este ejemplo a Suzanne Fry.)
4. Debo este ejemplo, aunque no el uso que hago de él, a Iris Marion Young.
5. Jon Elster ha observado que Max Scheler identificó esta falacia como algo que ocurre cuando «nuestra incapacidad fáctica para adquirir un





bien la interpretamos erróneamente como una actuación positiva en contra de nuestros deseos» (Scheler, 1972: 52, citado en Elster, 1983: 70).

6. Compárese la forma en que Marx formula esta interacción: «La silenciosa obligatoriedad de las relaciones económicas consagra la dominación del capitalista sobre el obrero. Se utiliza también, desde luego, la fuerza extraeconómica, pero sólo en circunstancias excepcionales. En el discurrir normal de las cosas, se puede dejar al obrero a merced de las leyes naturales de la producción, e.d., es posible confiar en su dependencia del capital, que surge de las propias condiciones de la producción y que éstas garantizan a perpetuidad» (Marx, 1976 [1867]: 899).
7. Considerarlo así ha conducido a algunas feministas a pensar en el poder como un recurso que debe redistribuirse (p. ej., Okin, 1989), enfoque éste que se remonta a John Stuart Mill. Compárese la crítica de Iris Young al «paradigma distributivo» aplicado al poder (Young, 1990: 30-33) y la observación que hace Amy Allen de que, aunque «la capacidad de ejercer poder puede aumentarse gracias a la posesión de ciertos recursos clave (dinero, autoestima, armas, educación, influencia política, fortaleza física, autoridad social, etc.), esta capacidad no debe confundirse con esos recursos en sí». (Allen, 1999: 10).
8. Digo explícitamente puesto que, en general, los resultados que provienen del poder social presuponen relaciones sociales.
9. Extrañamente, Morriss piensa que «el poder social y político suele ser una especie de capacidad y no una aptitud» (Morriss, 2002: 83).
10. Este aspecto estaba claro para Max Weber quien, cuando define el poder como una oportunidad de un actor o de actores para realizar su voluntad, añade las cláusulas «a pesar de la resistencia» y, de manera más significativa, «incluso contra la resistencia de otros» (Weber, 1978 [1910-1914]: 53, 926).
11. Yo considero que las preferencias son disposiciones estructuradas, permanentes, categorizables, a optar por determinadas circunstancias en vez de por otras, y que a su vez implican disposiciones a actuar de una u otra manera en situaciones específicas.
12. Incluido el autor del presente volumen en *EPER*.
13. Aspecto éste que observara, en el siglo XVI La Boétie, al señalar que son «los habitantes los que permiten, o más bien provocan, su propia servidumbre» (Boétie, 1998 [1548]: 194). Cf. Rosen, 1996.
14. En su «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung» [Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?] dice Kant: «*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündig-*

*keit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen». [*Ilustración es la salida del ser humano de su minoría de edad, de la que él mismo es responsable. La minoría de edad* es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la tutela de otro.] (Kant, 1996 [1780]: 17, para la versión inglesa de la cita. Hemos preferido hacer la traducción del texto original alemán, tomado de la página de Internet http: //gutenberg.spiegel.de/kant/aufklae.htm. La cursiva la incorpora el autor del libro).

15. Sennett cita la afirmación de que la dependencia es un «estado incompleto en la vida: normal en el niño, anormal en el adulto» (Sennett, 2003: 103). Véase Fraser y Gordon, 1994.
16. En torno a los mecanismos, véase Elster, 1989 (pp. 3-10), 1998 y 1999, y Hedström y Swedberg, 1998.
17. Tal como pone claramente de manifiesto este pasaje, Spinoza, cuando considera la *potestas,* no establece distinción entre la dominación y la dependencia benefactora. Da por supuesto que todo poder de esta clase tiene carácter de dominante. Esto probablemente significa que debe incluirsele en el «canon liberal» de Sennett.
18. Al establecer esta demarcación conceptual estoy de acuerdo con la opinión (final) de Foucault de que hay que considerar que el poder relaciona a sujetos que conservan un cierto margen de libertad. Foucault llegó a la conclusión de que, «sin la posibilidad de obstinación, el poder equivaldría a una determinación física» (Foucault, 1982: 221).
19. Las sugerencias al respecto pueden encontrarse en la Guía de lecturas complementarias que incluimos más adelante.
20. Según Pasquino (a la sazón colaborador suyo), Foucault pareció haberse percatado de que la forma en que anteriormente trataba el poder «amenazaba con conducir a una denuncia extremista del mismo, a concebirlo de acuerdo con un modelo represivo» (Pasquino, 1992: 79).
21. Esto no es exactamente un pensamiento nuevo. Tal como observa Digesser, «hay una larga tradición de teoría política que afirma la existencia de una relación entre el contexto político social y la producción de diferentes clases de individuos» (Digesser, 1992: 991).
22. Charles Taylor comenta que Foucault no tiene en cuenta la ambivalencia de las nuevas disciplinas, que «no han servido únicamente para alimentar un sistema de control. Han adoptado asimismo la forma de auténtica autodisciplina que ha hecho posible nuevos tipos de acción colectiva caracterizados por formas más igualitarias de participación, tal como reconoce la tradición humanista cívica de la teoría política» (Taylor, 1984: 164).





23. Tal como observa David Garland, el enfoque de Foucault era la reconstrucción analítica de tipos ideales, basados en la historia, presentados de un «modo abstracto, perfeccionado, plenamente formado». No sigue, como haría un sociólogo o un historiador, la exigencia que propusiera Max Weber de hacerlos funcionar en el análisis empírico e investigar «el confuso ámbito de las prácticas y las relaciones, y los modos comprometidos, corrompidos, parciales, con los que estas entidades se hallan presentes en el mundo real» (Garland, 1997: 199).

* Tanto la palabra francesa «sujet» como la inglesa «subject» tienen el doble sentido de «sujeto» y de «súbdito» [N. del T.].

24. Esta idea, junto con el juego de palabras, se originó con Louis Althusser, para quien «el sujeto» es tanto «un centro de iniciativas» como un «ser sometido». En consecuencia: «*se interpela* al individuo *como sujeto (libre) con el fin de que (libremente) se someta a los mandatos del Sujeto, e.d., con el fin de que acepte libremente su sometimiento*» (Althusser, 1971: 169. La cursiva es del propio Althusser).
25. También Edward Said señala que Foucault mostraba «una singular falta de interés por la fuerza y la eficacia de la resistencia» al poder (Said, 1986: 151).
26. Este cambio de perspectiva se preconfiguró en una entrevista anterior en la que Foucault, admitiendo que la cuestión era «problemática», y que la forma en que la había tratado era «deliberadamente imprecisa», dijo: «en rigor hay siempre algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos y en los propios individuos que, en cierto sentido, escapa a las relaciones de poder, algo que en modo alguno es una cuestión primordial, más o menos dócil o reactiva, sino que es, antes bien, un movimiento centrífugo, una energía inversa, una descarga», (Foucault, 1980b: 145, 138)
27. Parece posible que Foucault llegara a verlo así. En la última entrevista, que hemos considerado que representa sus opiniones «finales», dijo: «Creo que se han definido mal todas las nociones y que en realidad no sabemos de qué estamos hablando. En cuanto a mí, no estoy seguro de cuándo empecé a interesarme por este problema del poder, de si he hablado de él con mucha claridad o si he utilizado las palabras necesarias. Tengo una idea mucho más clara de todo eso» (Foucault, 1987: 19). Pasquale Pasquino me informa de que Foucault llegó a estar tan harto de los malentendidos a que daban lugar sus esfuerzos intelectuales que decidió abolir la palabra «*pouvoir*» en su vocabulario y sustituirla por «*gouvernement*» y «*gouvernementalité*».

28. Compárese al respecto lo que se ha llamado «fijación sociocéntrica» de Durkheim y, asimismo, los modos en los que se magnifica su efecto gracias a la fuerza retórica de su estilo argumentativo. Tal como me ha sugerido Rodney Needham, todas las importantes propuestas que hace en *Formas elementales de la vida religiosa* son probablemente falsas y, sin embargo, no teine parangón su poder de generar explicaciones.
29. Especialmente la Cámara de Industria y Comercio, el Departamento de Policía y el principal periódico, que tenía un casi monopolio de la prensa escrita de Aalborg.
30. «Los perdedores de esta batalla en torno al Proyecto Aalborg son los ciudadanos que viven en el centro de Aalborg, trabajan en él, caminan por él, van por él en bicicleta, conducen por él sus coches y utilizan el transporte público, es decir, prácticamente la totalidad del medio millón de habitantes de la ciudad y de la región... Los ganadores son los que constituyen la comunidad de los negocios en el centro de Aalborg, quienes, gracias a su estrategia de oponerse a las medidas para restringir el uso de los automóviles, en combinación con la mala disposición a aceptar las mejoras del transporte público y del uso de las calles por peatones y bicicletas, han visto aumentar sustancialmente su base de clientes» (Flyvbjerg, 1998: 223-224).
31. «Se me antoja utópica la idea de que pueda haber un estado de comunicación tal que en el pudieran circular libremente los juegos de la verdad, sin obstáculos, sin limitaciones y sin efectos coercitivos» (Foucault, 1987: 18)
32. Judith Butler habla también del poder que circula «sin voz ni firma» (Butler, 1997: 6).
33. Para ser precisos, Hayward afirma que su argumentación «comparte con el enfoque foucaultiano la "hipótesis" de que "el poder es coextensivo con el cuerpo social; no hay espacios de primitiva libertad en la malla de su red" [1980: 142]. Sin embargo es decididamente no foucaultiana en su esfuerzo por elaborar argumentos críticos sobre determinadas relaciones de poder, y por establecer distinciones fundamentadas en normas y valores democráticos» (Hayward, 2000: 6).
34. En beneficio de los convencidos por tales afirmaciones, momentáneamente se me ocurrió que podía cambiar el título del presente libro y llamarlo *El Poder: un enfoque no tan radical.*





## CAPÍTULO 3

1. No basta en sí, desde luego, con otorgar legitimidad a otro u otros para convertirlos en legítimos. Sus actos tienen que ser coherentes con las normas establecidas y con papeles sociales que puedan justificarse mediante las normas prevalecientes o mediante creencias que compartan tanto los dominantes como los subordinados que dan su consentimiento a la relación de poder (Beetham, 1991: 16). El problema no surge, naturalmente, con otras maneras, normativas u «objetivistas», de definir la «legitimidad».
2. Cass Sunstein, por ejemplo, ha puesto en tela de juicio la noción misma de «preferencias», que es tan fundamental para la economía y para la ciencia social influida por la economía. El término «preferencias», arguye, es «sumamente ambiguo». La idea de preferencia, sugiere, «tiende a desestimar factores contextuales que producen distintas decisiones en situaciones distintas». Es un error pensar en «una preferencia» como «algo que está detrás de las decisiones o elecciones y que es más abstracto y general de lo que son éstas. Lo que está detrás de las decisiones no es una cosa, sino una confusa amalgama de cosas —aspiraciones, gustos, estados físicos, respuestas a los papeles y las normas existentes, valores, juicios, emociones, impulsos, creencias, caprichos—, y las interacciones de estas fuerzas producen resultados de una determinada clase según el contexto particular. Podríamos así decir que *las situaciones sociales construyen, más que provocar, las preferencias,* en el sentido de que son, en muy gran parte, una función del marco y de las normas prevalecientes» (Sunstein, 1997: 35, 38). Cf. Nussbaum, 2000: 119-122.
3. Esta visión es un corolario a lo que a veces se denomina «bienestarismo subjetivo», según el cual todas las preferencias existentes están en pie de igualdad para los fines políticos. La versión mínima de esta visión minimalista es probablemente la de F. A. Hayek, para quien que alguien sea libre depende de «si puede esperar configurar el curso de su actuación de acuerdo con sus intenciones presentes, o de si alguien más tiene poder para manipular la situación de forma tal que haga que actúe de acuerdo con la voluntad de esta otra persona, en vez de la suya propia» (Hayek, 1960: 13). Según esta visión, la génesis y el contexto de esas intenciones presentes no afectan a nuestra libertad que, para Hayek, sólo puede restringirse por la intervención deliberada, coercitiva y arbitraria, de otro u otros. La libertad es simplemente, según Hayek, el «estado en el que un

hombre no está sometido a coerción por la voluntad arbitraria de otro u otros» (*ibid.,* p. 11).

4. Así, Marx dice que «El avance de la producción capitalista desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y costumbre, considera leyes naturales, evidentes por sí mismas, las exigencias de ese modo de producción» (Marx, 1976 [1867]: 899). Y en *The Subjection of Women* (El sometimiento de las mujeres) John Stuart Mill escribe: «Lo que ahora se llama naturaleza de las mujeres es una cosa eminentemente artificial: el resultado de una represión forzada en algunas direcciones y de la antinatural estimulación en otras. Puede aseverarse sin escrúpulo que a ninguna otra clase de personas dependientes se le ha distorsionado tan completamente el carácter de sus proporciones naturales debido a la relación con sus amos... Considero presunción que nadie pretenda decidir lo que son o no son las mujeres, lo que pueden o no pueden ser, por constitución natural» (Mill, 1989 [1869]: 38-39, 173).
5. Tanto Sen como Nussbaum intentan construir (diferentes y cambiantes) listas de aptitudes humanas que «plantean una afirmación moral» (Nussbaum 2000: 83) de una manera que atraviesa las fronteras culturales y no está vinculada con ninguna visión metafísica o teleológica en particular.
6. El informe procede de *The Hindu Magazine,* 24 de abril de 1994, y se cita en Nussbaum y Glover, 1995: 14. También cita Nussbaum las *Letters from a Wife* de Rabrindanath Tagore (1914):

> En el conjunto de tu familia se me conoce como la segunda nuera. Durante todos estos años sólo me he reconocido así. Hoy, después de quince años, estoy sola junto al mar. Sé que tengo otra identidad, que es mi relación con el universo y su creador. Esto me da valor para escribir esta carta como yo misma, no como la segunda nuera de tu familia. (Epígrafe en Nussbaum, 2000).

7. Fanon, 1970 [1952]: 7.
8. Du Bois, 1969 [1903]: 45.
9. Resultará evidente que Scott adopta la interpretación culturalista que hace Gramsci de la hegemonía.

* *«Hush arbors»*: lugares donde los esclavos del Sur de EE UU se reunían en secreto y donde podían expresarse con libertad e interpretar a su conveniencia la fe cristiana y las normas de moralidad que los amos blancos y los predicadores trataban de imponerles para mantenerlos «en su sitio» [N. del T.].

10. Scott observa que un conocido defensor de la versión fina es Pierre Bourdieu, que la capta en su noción de «naturalización». Tal como dice





Bourdieu, «Todo orden establecido tiende a producir (en grados diferentes y con diferentes medios) la *naturalización de su propia arbitrariedad*» (Bourdieu, 1977 [1972]: 164).

11. La ideología dominante, afirman estos autores, tiene poca o ninguna eficacia sobre las clases subordinadas. En el feudalismo existía una extendida separación cultural entre las clases sociales, y el campesinado tenía una cultura bastante distinta de la cultura dominante. En los comienzos del capitalismo fue escasa la penetración en la clase obrera de las concepciones dominantes. Sin embargo, en el capitalismo tardío... hay una limitada incorporación ideológica de las clases subordinadas, junto con una «falta de definición y de unidad de la estructura ideológica», mientras que «el aparato de transmisión se vuelve potencialmente más eficiente con el desarrollo de los medios de comunicación social y del sistema de enseñanza obligatoria masiva» (Abercrombie *et al.,* 1980: 157-158)
12. Véase Nussbaum, 2000: cap. 3.
13. Hay, desde luego, una interpretación alternativa a las respuestas contenidas en este estudio: que las viudas adaptaban, no sus preferencias, sino su comportamiento, conformándolo a la norma social de que las mujeres no se quejan.
14. Vale la pena reparar en la respuesta que da Mill al problema del contrafáctico pertinente, que indicaría cómo serían las cosas de no ser por este ejercicio del poder: «si hubiera habido una sociedad humana en la que las mujeres no hubieran estado bajo el control de los hombres, se habría podido saber positivamente algo acerca de las diferencias mentales y morales que puedan ser inherentes a una y otro» (138). Cf. en Urbinati, 2002 la excelente discusión de la exposición que hace Mill de la infantilización y del despotismo marital.
15. Bourdieu considera que lo que él denomina «teoría de la acción racional» (de la que toma a Elster por representativo) proclama alternativamente su lealtad a una visión «mecanicista» y a una visión «teleológica, que oscilan entre el determinismo mecánico exterior, obediente a causas, y el determinismo intelectual, que obedece a razones: razones de "interés propio ilustrado"» (Bourdieu, 2000 [1997]: 139). Esto es injusto con Elster, que ve las razones como causas y no las reduce al interés propio ilustrado.
16. En apoyo de esto, Bourdieu cita la investigación llevada a cabo por Nancy Henley y Frigga Haug sobre la «inculcación de la sumisión del cuerpo» (p. 28)
17. Elster critica lo que llama «visión del mundo semiconspirativa, semifuncionalista» de Bourdieu (Elster, 1981: 11).

18. En Freund, 1988 se encuentra una excelente exposición de este tema.
19. Véase Lahire, 1988: 189-219. Una metáfora alternativa, en sentido opuesto, es ver la cultura como una «caja de herramientas».
20. Véase el capítulo 2 de este mismo libro.
21. Debo este ejemplo a Clarissa Hayward.
22. Esta autora cita a una «anciana desdentada», analfabeta, que había ido «hacía poco a Dehli con un grupo», y que decía que esas mujeres «no parecían realmente mujeres, sino que eran más como "corderos y búfalos"» (Nussbaum, 2000: 43).
23. Ahora bien, dice Mill,

> se dirá que el dominio que ejercen los hombres es distinto de estos otros por no ser ejercido por la fuerza; es aceptado voluntariamente; las mujeres no se quejan y son parte consenciente de él. En primer lugar hay un gran número de mujeres que no lo aceptan. Desde que hay mujeres capaces de dar a conocer sus sentimientos escribiendo (única forma de publicidad que la sociedad les permite), siempre ha habido un número creciente de ellas que han registrado sus protestas contra su situación social actual. (Mill, 1989 [1869]: 131)

Podría, por ejemplo, haber citado a Wallstonecraft (1988 [1792]).

24. Por citar de nuevo a Mill:

> Es una ley política de la naturaleza que quienes están bajo un poder de antiguo origen nunca comienzan por quejarse del poder mismo, sino de su ejercicio opresivo. No hace nunca falta que haya mujeres que se quejan de trato abusivo por parte de sus maridos. Habría infinitamente más si no fuera la queja la mayor de las provocaciones para una repetición y aumento de los abusos. Es esto lo que frustra todos los intentos de mantener el poder, pero protege a la mujer contra sus abusos. [1989 (1869): 132]



# GUÍA DE LECTURAS COMPLEMENTARIAS

## ANÁLISIS CONCEPTUAL

El estudio analítico más agudo y sistemático del concepto del poder es el de Morriss, 2002, aunque se centra enteramente en el «poder para» y sólo dedica unas cuantas frases, en la Introducción a la segunda edición, al «poder sobre». Pettit 1997 le persuadió de la importancia de la dominación, pero es curioso que admita tener una «aversión» por el tema (p. xxxiv). Barry, 1988 y Dowding, 1990, 1991 y 1996 hacen sendas críticas de Morriss, a las que éste contesta eficazmente en la nueva introducción. Otras exposiciones valiosas sobre el concepto del poder son las de Riker, 1964, March, 1966, White, 1971 y 1972, Goldman 1972, 1974a y 1974b (pero véase Braybrooke, 1973), Ball 1975, 1979, 1988a, Elster, 1976 (pp. 249-254), Oppenheim, 1981, Airaksinen, 1984, 1988 y 1992, Stoppino, 1995, y Ledyaev, 1997. Sobre la coerción, véanse Nozick, 1972, Pennock y Chapman (eds.), 1972, y Wertheimer, 1987; sobre la autoridad, véanse Raz, 1979 y Raz (ed.), 1990; sobre autonomía, véanse Haworth, 1986, Hill, 1987, Dworkin, 1988 y Friedman, 2003; sobre la manipulación, véase Riker, 1986, y sobre el concepto de intereses, véanse Balbus, 1971, Connolly, 1972 y, sobre todo, Feinberg, 1984. A pesar de su título, Ángel, 1975 es un estudio de la influencia, no del poder: explora medios de definir, medir y deducir la influencia causal de las preferencias sobre los resultados. Entre los escritos recientes sobre los «mecanismos» se cuentan Boudon, 1998, Elster, 1998 y 1999, Hedström y Swedberg (eds.), 1998, y Van den Berg, 1998.

## OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

Las obras de carácter general que tratan el tema y los debates en torno al mismo son el estudio magistral de Dennis Wrong (Wrong, 1979), Clegg, 1975, Martin, 1977 y 1989, Dyrberg, 1997, Haugaard, 1997 y Scott, 2001. Hay varias recopilaciones de artículos y capítulos de libros sobre el tema: Bell, Edwards y Harrison Wagner (ed.), 1969, Lukes (ed.), 1986, Haugaard (ed.), 2002, y las más extensa, de Scott (ed.), 1994, en tres tomos. Hay también colecciones de artículos de reciente publicación, de varios autores, que relacionan el concepto del poder con temas teóricos y empíricos que se estaban debatiendo en el momento de su publicación, en especial Cartwright (ed.), 1959, Champlin (ed.), 1971, Barry (ed.), 1976, Wartenberg (ed.), 1992 y Goverde, Cerny, Haugaard y Lentner (eds.), 2000.

## CARÁCTER ESENCIALMENTE POLÉMICO

Sobre la cuestión de si el poder es un «concepto esencialmente polémico», tal como sostienen Lukes 1974 y Connolly 1983, existen varias contribuciones. Quien originalmente propuso que se considerase así fue W. B. Gallie, en Gallie 1955-1956. Entre los escépticos, véanse Barry, 1975, MacDonald, 1976 (pero, véase Lukes, 1977a) y Morriss, 1980, y entre los que defienden esta postura puede verse Gray, 1977 y 1983. Swanton, 1985 y Mason, 1993 hacen una defensa razonada del carácter esencialmente polémico de los conceptos políticos.





## AFIRMACIONES CLÁSICAS

De entre los tratamientos clásicos del poder a los que se alude en el texto, el lector puede consultar a La Boétie, 1988 [1548], Hobbes, 1946 [1651], Spinoza, 1958 [1670 y 1677], Locke, 1946 [1690] y 1975 [1690], Vico, 1963 [1744], Kant, 1996 [1780], Burke, 1910 [1790], Wollstonecraft, 1988 [1792], Marx, 1976 [1867], Marx y Engels, 1962 y 1965 [1845], Mill, 1989 [1869], y Nietzsche, 1956 [1887], 1967 [1908], 1968 [1906] y 1974 [1882, 1887].

## AFIRMACIONES MODERNAS

Las concepciones del poder que se han formulado en el siglo XX han estado bajo fuerte influencia de las definiciones clásicas de los conceptos de poder *(Macht)* y dominación *(Herrschaft)* que formulara Max Weber, del desarrolló que hizo de estos conceptos y de su exposición de los modos de dominación legítima (Weber, 1978 [1910-1914]). Sobre este último tema, vease Beetham, 1991. Weber no influyó en Bertrand Russell, cuyo libro sobre el poder (Russell, 1938) expone lúcidamente formas y tipos de poder, recorre la historia y está lleno de lucidas ideas, aunque resulta inocente respecto a la ciencia social. En Arendt 1970, Hannah Arendt se centraba en el poder en su breve estudio de la violencia, y lo definía alejándose del lenguaje weberiano de la dominación. En *EPER* y en Habermas, 1977 se critica su postura. Los tratamientos pioneros en el ámbito de las ciencias sociales han sido los de Lasswell y Kaplan, 1950, por lo que respecta a la ciencia política; los de Parsons, 1963a, 1963b y 1967 (sólidamente criticados por Giddens, 1968 por eludir los temas de la dominación y el conflicto), por lo que hace a los sociólogos; los de Lenski, 1966

para estudiosos de la estratificación, y los de Blau, 1986 por lo que se refiere a la teoría del intercambio. Barry Barnes, uno de los fundadores de la escuela de Edimburgo de sociología de la ciencia, publicó un estudio del poder, en Barnes, 1988 (véase también Barnes, 1993), que explora las relaciones de éste con el conocimiento. En el mundo de habla alemana tenemos a Popitz, 1986 y la aplicación que hace Niklas Luhmann de su versión particular de la teoría de los sistemas al tema del poder, en Luhmann, 1975 y, desde el punto de vista de la Teoría Crítica, a Honneth, 1991. Entre los estudios del poder sociológico-políticos se cuentan la magistral obra de sociología histórica comparativa de Michael Mann, en Mann 1986 y 1993, y el estudio weberiano del poder político, ideológico y económico en relación con el Estado, de Poggi, 2001. El enfoque de los «recursos del poder» se encuentra en Korpi,1985; un enfoque «económico», en Barry 1974 y 1989; una versión del enfoque basado en la elección racional, en Dowding, 1991 y 1996, y otra versión más sociológica, en Coleman 1974, 1982 y 1990 (pero véase Lukes, 2003); un enfoque basado en la teoría de los juegos, en Balzer, 1992, y un enfoque de lingüística política en Bell, 1975. Entre los tratamientos antropológicos del poder se incluyen Tambiah, 1968, Cohen, 1974, Farndon (ed.), 1985, Bell, 1992 y Wolf, 1999 y 2001. Kertzer, 1988 es un interesante estudio del ritual y el poder. Es bastante interesante que economistas profesionales hayan tenido pocas cosas interesantes que decir sobre el poder, como puede verse consultando a Rothschild (ed.) 1971 y reflexionando sobre la falta de otras recopilaciones semejantes, aunque dos notables economistas del siglo XX, Galbraith, 1983 y Boulding, 1989, han escrito libros bien meditados sobre el tema. Una extensa exposición de un filósofo de las ideas sobre la servidumbre voluntaria y la falsa conciencia la tenemos en Rosen 1996. Véanse tratamientos del poder por parte de especialistas en relaciones internacionales en White, 1978, Baldwin, 1989, Strange, 1990 y (de forma relacionada con los temas que tratamos en el presente libro) Guzzini, 1993.



U.N.A.M.



## PRINCIPALES DEBATES

Talcott Parsons (Parsons, 1957) debatió con C. Wright Mills (Mills, 1956) sobre si una «élite del poder» dominaba la democracia de los Estados Unidos. Un posterior debate, centrado en temas relacionados con la oposición entre estructura y mediación se inició a finales de la década de 1960 entre dos marxistas, Ralph Miliband, en Gran Bretaña, y Nicos Poulantzas en Francia. El libro clave de Miliband fue Miliband, 1969, y el de Poulantzas fue Poulantzas, 1973 (publicado en Francia en 1968). El debate que mantuvieron en la *New Left Review* se encuentra en Poulantzas, 1969 y 1976, y Miliband, 1970 y 1973. Al debate se unió en 1975 Laclau (Laclau 1975) y se discute en Gold, Lo y Wright, 1975 y en Clarke, 1977. La obra de Michel Foucault, aparte de la progenie de epígonos, intérpretes y críticos, de una diversidad imposible de seguir (véase más adelante), inspiró también un debate, breve pero interesante, con Jürgen Habermas, las principales contribuciones al cual se reproducen y discuten en Kelly (ed.), 1994 y Ashenden y Owen (eds.), 1999.

Tal como hemos explicado en la Introducción, el debate en torno a los «rostros del poder» surgió en torno a las teorías sobre la «élite», de Mills, 1956 y Hunter, 1953. Inaugurado por Dahl, 1957 y 1958, su primera fase tuvo como resultado Dahl 1961 (sus tomas de postura posteriores pueden verse en Dahl, 1968 y 1976), Polsby, 1963 (y véase Polsby, 1968). Criticado en Bachrach y Baratz, 1962 y 1963 (artículos que se reprodujeron en el estudio empírico de Bachrach y Baratz 1970), se unieron a él Merelman, 1968a y 1968b, Wolfinger, 1971a y 1971b, Frey, 1971 y Debnam, 1975 y 1984, y tuvieron respuesta en Bachrach y Baratz, 1968 y 1975. *EPER* entró en la discusión en 1974, citando en apoyo de su postura el estudio de la contaminación del aire en dos ciudades de EE UU llevado a cabo por Crenson (Crenson, 1971), y encontró a su vez aplicación empírica en varios estudios, en-

tre ellos los de Gaventa, 1980, Danziger, 1988 y Komter, 1989. El debate subsiguiente sobre una serie de temas relacionados prosigue hasta hoy, y muchas de las contribuciones al mismo contienen críticas mordaces de *EPER*, entre ellas las de Barry, 1975, Clegg, 1975, Ball, 1976, Bilgrami, 1976, Bradshaw, 1976, Hindess, 1976, Abell, 1977, Goldman, 1977, Thomas, 1978, Young, 1978, Bloch et al., 1979, Benton, 1981, Hoy, 1981, Hindess, 1982, Hartsock, 1983, Layder, 1985, Barbalet, 1987, Isaac, 1987a y 1987b, Morriss, 2002 (primera edición 1987), West, 1987, Ball, 1988b, Clegg, 1989, Kernohan, 1989, Digesser, 1992, Hyland, 1995, Haugaard, 1997, Hay, 1997, Doyle, 1998, Hay, 1999 y 2002, Hayward, 2000, donde se combinan la teoría y el excelente estudio de un caso empírico del que me ocupo en el capítulo 2, y McGettigan, 2002. En Scott (ed.) 1994 se encuentra una selección muy útil de estas contribuciones, y hay resúmenes útiles en varios lugares, entre ellos Scott, 2001 y Haugaard (ed.) 2002.

## GRAMSCI Y LA HEGEMONÍA

Tal como he expuesto en la Introducción, en *EPER* se establecía la relación entre este debate y la noción gramsciana de hegemonía. De entre la gran cantidad de literatura que hay sobre el tema, son pertinentes al tratamiento que le damos aquí: Anderson, 1976-1977, Gramsci, 1971 [1926-1937], Przeworski, 1980 y 1998, Abercrombie, Hill y Turner, 1980, Femia, 1981, Bates, 1975 y Williams, 1960. En Scott 1985 y 1990, Scott mantiene que el concepto es poco útil para el estudio de la dominación. Mitchell, 1990, Tilly, 1991 y Farber, 2000 critican esta postura de Scott.





## FEMINISMO Y PODER

Hay muchos libros y artículos que tratan del poder a la luz de las ideas feministas, sobre todo Allen, 1999, Bordo, 2003, Butler, 1997, Connell, 1987, Fraser, 1989, Hartsock, 1983 y 1984, Held, 1993, Janeway, 1981, Miller, 1992, Nussbaum, 2000, Okin, 1989 e I. M. Young, 1988 y 1990. Los hay también que se centran especialmente en la importancia de las ideas de Foucault para el feminismo y los temas feministas, entre ellos: Bartky, 1990, Diamond y Quinby (eds.), 1988, Fraser, 1981, Hekman (ed.) 1996, McNay, 1992, Sawicki, 1991 y Spivak, 1992.

## FOUCAULT

Los textos breves de Foucault y sus entrevistas sobre el tema se recogen en Foucault, 2000, y otros textos fundamentales son Foucault, 1978 [1975], 1980a, 1980b, 1980c [1976], 1982 y 1987. Respecto al tratamiento que hace Foucault del poder son discusiones y/o desarrollos interesantes los siguientes: Connolly, 1991, Donzelot, 1979, Flyvbjerg, 1994, Fraser y Gordon, 1994, Garland, 1990 y 1997, Hacking, 1986, Hindess, 1996, Hoy (ed.), 1986, McHoul y Grace, 1993, Merquior, 1991, Pasquino, 1992, Rose, 1999 y Taylor, 1984.

## BOURDIEU

Entre los muchos escritos de Bourdieu, los que más se centran en el poder y la dominación son Bourdieu, 1977 [1972], 1984 [1979], 1989

[1987],1990 [1980], 1991, 2000 [1997] y 2001 [1998]. Elster, 1981 y Lahire, 1998 ofrecen interesantes perspectivas críticas sobre el enfoque explicativo de Bourdieu.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS


Abell, P. (1977), «The Many Faces of Power and Liberty: Revealed Preferences, Autonomy and Teleological Explanation», *Sociology*, 11: 3-24.

Abercrombie, N., Hill, S. y Turner, B. (1980), *The Dominant Ideology Thesis.* Londres: Allen & Unwin.

Airaksinen, T. (1984), «Coercion, Deterrence and Authority», *Theory and Decission,* 17: 105-117.

Airaksinen, T. (1988), *The Ethics of Coercion and Authority.* Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press.

Airaksinen, T. (1992), «The Rhetoric of Domination», en Wartenberg (ed.) 1992: 102-120.

Allen, A. (1999), *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity.* Boulder, CO: Westview Press.

Althusser, L. (1971), «Ideology and Ideological State Apparatuses», en *Lenin and Philosophy and Other Essays,* trad. de Ben Brewster. Londres: New Left Books.

Althusser, L. y Balibar, E. (1968), *Lire le Capital.* París: Maspero.

Anderson, P. (1976-1977), «The Antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review,* 100: 5-78.

Arendt, H. (1970), *On Violence.* Londres: Allen Lane.

Aron, R. (1964), «*Macht,* power, *puissance*: prose démocratique ou poésie démonaique?», *Archives européennes de sociologie* (*European Journal of Sociology*), 5: 25-51; reimpreso en Lukes (ed.), 1986.







Ashenden, S. y Owen, D. (eds.) (1999), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory.* Londres: Sage.

Bachrach, P. (1967), *The Theory of Democratic Elitism: A Critique.* Boston MA: Little, Brown.

Bachrach, P. y Baratz, M. S. (1962), «The Two Faces of Power», *American Political Science Review*, 56: 941-952: reimpreso en Bachrach y Baratz, 1970, Bell *et al.,* 1969 y Scott (ed.), 1994.

Bachrach, P. y Baratz, M. S. (1963), «Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework», *American Political Science Review,* 57: 641-651; reimpreso en Bachrach y Baratz, 1970, Bell *et al.,* 1969 y Scott (ed.), 1994.

Bachrach, P. y Baratz, M. S. (1968), Communication to the Editor, *American Political Science Review,* 62: 1.268-1.269.

Bachrach, P. y Baratz, M. S. (1970), *Power and Poverty: Theory and Practice.* Nueva York: Oxford University Press.

Bachrach, P. y Baratz, M. S. (1975), «Power and its Two Faces Revisited: A Reply to Geoffrey Debnam», *American Political Science Review,* 69: 900-904; reimpreso en Scott (ed.), 1994.

Bachrach, P. y Bergman, E. (1973), *Power and Choice: The Formulation of American Foreign Policy.* Lexington, MA: Lexington Books, D. C. Heath.

Bachrach, P. y Botwinick, A. (1992), *Power and Empowerment: A Radical Theory of Participatory Democracy.* Filadelfia, PA: Temple University Press.

Balbus, I. D. (1971) «The Concept of Interest in Pluralist and Marxist Analysis», *Politics and Society,* 1: 151-177

Baldwin, D. A. (1989), *Paradoxes of Power.* Oxford: Basil Blackwell.

Ball, T. (1975), «Models of Power: Past and Present», *Journal of History of the Behavioral Sciences,* 11: 211-222.

Ball, T. (1976), Recensión de S. Lukes, *Power: A Radical View* y Nagel, 1975, *Political Theory,* 4: 246-249.

Ball, T. (1979), «Power, Causation and Explanation», *Polity,* 8: 189-214.
Ball, T. (1988a), *Transforming Political Discourse.* Oxford: Basil Blackwell.
Ball, T. (1988b), «New Faces of Power» (cap. 4 de Ball, 1988); reimpreso en forma ligeramente revisada en Wartenberg (ed.), 1992.
Balzer, W. (1992), «Game Theory and Power Theory: A Critical Comparison», en Wartenberg (ed.), 1992: 56-78.
Barbalet, J. M. (1987) «Power, Structural Resources and Agency», *Perspectives in Social Theory,* 8: 1-24.
Barnes, B. (1988), *The Nature of Power.* Cambridge: Polity Press.
Barnes, B. (1993), «Power», en R. Bellamy (ed.), *Theories and Concepts of Politics: An Introduction.* Manchester: Manchester University Press.
Barry, B. (1965), *Political Argument.* Londres: Routledge & Kegan Paul.
Barry, B. (1974), «The Economic Approach to the Analysis of Power and Conflict», *Government and Opposition,* 9: 189-223.
Barry, B. (1975), «The Obscurities of Power», *Government and Opposition,* 10: 250-254; reimpreso en Barry, 1989.
Barry, B. (ed.) (1976), *Power and Political Theory: Some European Perspectives.* Londres y Nueva York: John Wiley.
Barry, B. (1988) «The Uses of "Power"», *Government and Opposition,* 23: 340-353: reimpreso en Barry, 1989.
Barry, B. (1989), *Democracy, Power and Justices.* Oxford: Clarendon Press.
Bartky, S. (1990) «Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power», en S. Bartky, *Femininity and Domination.* Nueva York: Routledge.
Bates, T. R. (1975), «Gramsci and the Theory of Hegemony», *Journal of the History of Ideas,* 36 (2): 351-366.
Beetham, D. (1991), *The Legitimation of Power.* Basingstoke: Macmillan.





Bell, C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice,* Part III: «Ritual and Power». Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
Bell, D. V. J. (1975), *Power, Influence and Authority: An Essay in Political Linguistics.* Nueva York: Oxford University Press.
Bell, R., Edwards, D. V. y Harrison Wagner, R. (1969), *Political Power: A Reader in Theory and Research.* Nueva York: Free Press.
Benn, S. (1967), «Freedom and Persuasion», *Australasian Journal of Philosophy,* 45: 259-275.
Benton, T. (1981) «"Objective" Interests and the Sociology of Power», *Sociology* 15: 161-184; reimpreso en Scott (ed.), 1994.
Bilgrami, A. (1976), «Lukes on Power and Behaviouralism», *Inquiry,* 10, 2: 267-274.
Blau, P. (1986), *Exchange and Power in Social Life,* 2ª ed. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
Bloch, M. *et al.* (1979), «Power in Social Theory: A Non-Relative View», en S. C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences,* pp. 243-259. Sussex: Harvester.
Boétie, E. de La (1998 [1548]), «On Voluntary Servitude», trad. de D. L Schaefer, en D. L. Schaefer (ed.), *Freedom over Servitude: Montaigne, La Boétie, and «On Voluntary Servitude»,* publ. por primera vez (en latín) en 1574. Westport, CT: Greenwood Press.
Bordo, S. (2003), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body,* edición del 10º aniversario, con un nuevo prefacio de la autora y un nuevo prólogo de Leslie Heywood. Berkeley, CA: University of California Press: 1ª ed. 1993.
Boudon, R. (1998), «Social Mechanisms without Black Boxes», en Hedström y Swedberg (eds.), 1998.
Boulding, K. E. (1989), *Three Faces of Power.* Newbury Park, CA, y Londres: Sage.
Bourdieu, P. (1977 [1972]), *Outline of a Theory of Practice,* trad. de Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1984 [1979]), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, trad, de Richard Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1989 [1987]), «Social Space and Symbolic Power», *Sociological Theory,* 7: 14-25; publ. originalmente en *Choses dites,* París: Éditions de Minuit, 1987.

Bourdieu, P. (1990 [1980]), *The Logic of Practice,* trad. de Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1991), *Language and Symbolic Power: The Economy of Linguistic Exchange,* ed. con una introducción por J. B. Thompson. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (2000 [1997]), *Pascalian Meditations,* trad. de Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2001 [1998]), *Masculine Domination,* trad. de Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bowles, S. y Gintis, H. (1992), «The Political Economy of Contested Exchange», en Wartenberg (ed.), 1992: 196-224.

Bradshaw, A. (1976), «A Critique of Steven Lukes' *Power: A Radical View*», *Sociology,* 10: 121-127; reimpr. en Scott (ed.), 1994.

Braybrook, D. (1973), «Two Blown Fuses in Goldman's Analysis of Power», *Philosophical Studies,* 24 (6) 369-377.

Brubaker, R. y Cooper, F. (2000), «Beyond Identity», *Theory and Society,* 29: 1-47.

Burke, E. (1910 [1790]), *Reflections on the Revolution in France.* Londres: Dent, Everyman Library.

Butler, J. (1997), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection,* Stanford, CA: Stanford University Press.

Cartwright, D. (ed.) (1959), *Studies in Social Power.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Champlin, J. R. (ed.) (1971), *Power.* Nueva York: W. W. Norton.

Clarke, S. (1977), «Marxism, Sociology and Poulantzas's Theory of the State», *Capital and Class,* 2: 1-31.





Clegg, S. R., (1975), *Power, Rule and Domination.* Londres: Routledge.

Clegg, S. R. (1989), *Framework of Power.* Londres: Sage.

Cohen, A. (1974), *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Coleman, J. S. (1974), *Power and the Structure of Society.* Nueva York y Londres: W. W. Norton.

Coleman, J. S. (1982), *The Asymmetric Society,* Siracusa, Nueva York: Syracuse University Press.

Coleman, J. S. (1990), *The Foundations of Social Theory.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Connell, R. W. (1987), *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Connolly, W. E. (1972), «On "interests" in Politics», *Politics and Society,* 2: 459-477; reimpr. en Connolly 1983.

Connolly, W. E. (1983), *The Terms of Political Discourse,* 2ª ed. Oxford: Martin Robertson: 1ª ed. 1974.

Connolly, W. E. (1991), *Identity/Difference.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Crenson, M. A. (1971), *The Un-Politics of Air Pollution: A Study of Non-Decissionmaking in the Cities.* Baltimore, MD: Johns Hopkins Press.

Dahl, R. A. (1957), «The Concept of Power», *Behavioral Science,* 2: 201-215; reimpr. en Scott (ed.), 1994.

Dahl, R. A. (1958), «A Critique of the Ruling Elite Model», *American Political Science Review,* 52: 463-469.

Dahl, R. A. (1961), *Who Governs? Democracy and Power in an American City,* New Haven, CT: Yale University Press.

Dahl, R. A. (1968), «Power», *International Encyclopedia of the Social Sciences,* ed. D. L. Sills. Nueva York: Crowell, Collier and Macmillan; reimpr. en Lukes (ed.), 1986.

Dahl, R. A. (1976), *Modern Political Analysis,* 3ª ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Dahrendorf, R. (1959), *Class and Class Conflict in Industrial Society.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Danziger, R. (1988), *Political Powerlessness: Agricultural Workers in Postwar England.* Manchester: Manchester University Press.

Debnam G. (1975), «Nondecisions and Power: The Two Faces of Bachrach y Baratz», *American Political Science Review,* 69: 889-900.

Debnam G. (1984), *The Analysis of Power: A Realist Approach.* Basingstoke: Macmillan.

Diamond, I. y Quinby, L. (eds.) (1988), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance.* Boston, MA: Northeastern University Press.

Digesser, P. (1992), «The Forth Face of Power», *Journal of Politics,* 54, 4: 977-1007.

Domhoff, G. W. (1978), *Who Really Rules? New Haven and Community Power Reexamined.* New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Donzelot, J. (1979), *The Policing of Families.* Nueva York: Pantheon.

Dowding, K. M. (1990), «Ability and Ableness: Morriss on Power and Counteractuals», *Government Department Working Papers,* 10. Uxbridge: Brunel University.

Dowding, K. M. (1991), *Rational Choice and Political Power.* Londres: Edward Elgar.

Dowding, K. M. (1996), *Power.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Doyle, J. (1998), «Power and Contentment», *Politics,* 18 (1): 49-56.

Du Bois, W. E. B. (1969 [1903]), *The Soul of Black Folk.* NuevaYork: New American Library.

Duncan, G. y Lukes, S. (1964) «The New Democracy», *Political Studies,* 11 (2): 156-177.

Dworkin, G. (1988), *The Theory and Practice of Autonomy.* Cambridge: Cambridge University Press.





Dyrberg, T. B. (1997), *The Circular Structure of Power: Politics, Identity, Community.* Londres: Verso.

Elster, J. (1976) «Some Conceptual Problems in Political Theory», en Barry (ed.) 1976, pp. 243-270.

Elster, J. (1981) «Snobs» (recensión de Bourdieu, 1984 [1979]. *London Review of Books,* 3 (20): 10-12.

Elster, J. (1983), *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, J. (1989), *Nuts and Bolts for the Social Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, J. (1998), «A Plea for Mechanisms», en P. Hedström y R. Swedberg (eds.), *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45-73.

Elster, J. (1999), *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions.* Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

Fanon, F. (1970 [1952]), *Black Skin, White Masks,* trad. de C. L. Markmann. Londres: Paladin.

Farber, S. (2000), *Social Decay and Transformation: A View from the Left.* Lanham, MD: Lexington Books.

Farndon, R. (ed.) (1985), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches.* Edimburgo: Scottish Academic Press.

Feinberg, J. (1984), *Harm to Others: The Moral Limits of the Criminal Law.* Nueva York y Oxford: Oxford University Press.

Femia, J. (1981), *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process.* Oxford: Clarendon Press.

Flyvbjerg, B. (1998), *Rationality and Power: Democracy in Practice.* Chicago, IL: Chicago University Press.

Foucault, M. (1978 [1975]), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* trad. de Alan Sheridan. Nueva York: Random House.

Foucault, M. (1980a), *Power,/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings,* 1972-1977. Brighton: Harvester.

Foucault, M. (1980b), «Power and Strategies», en Foucault 1980a. Nueva York: Pantheon.

Foucault, M. (1980c [1976]), *The History of Sexuality,* t. I, trad. de Robert Hurley. Nueva York: Random House [trad. en Siglo XXI, Madrid, 2005]

Foucault, M. (1982), «The Subject and Power», public. como epílogo de H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Brighton: Harvester; Chicago, Il: Chicago University Press, pp. 208-226; reimpr. en Foucault, 2000.

Foucault, M. (1987), «The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: an Interview with Michel Foucault on 20 January 1984», en J. Bernauer y D. Rasmussen (eds.), *The Final Foucault.* Cambridge MA y Londres: MIT Press.

Foucault, M. (2000), *Power,* ed. por J. D. Faubion como t. 3.º de *Essential Works of Foucault, 1954-1984.* Nueva York: New Press.

Fraser, N. (1981), «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», *Praxis International,* 1: 272-287; reimpr. en Fraser 1989.

Fraser, N. (1989), *Unruly Practices: Power, Gender and Discourse in Contemporary Critical Theory.* Cambridge: Polity Press.

Fraser, N. (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Post-Socialist Condition».* Nueva York y Londres: Routledge.

Fraser, N y Gordon, L. (1994) «A Genealogy of "Dependency": Tracing a Keyword of the US Welfare State», *Signs,* 19: 311-336; reimpr. en Fraser 1997.

Freund, P. E. S. (1988), «Bringing Society into the Body: Understanding Socialized Human Nature», *Theory and Society,* 17 (6): 838-864.

Frey, F. W. (1971), «On Issues and Nonissues in the Study of Power», *American Political Science Review,* 65: 1081-1101.

Friedman, M. (2003), *Anatomy, Gender, Politics.* Oxford: Oxford University Press.





Friedrich, C. J. (1941), *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America.* Boston, MA: Ginn.

Galbraith, J. K. (1983), *The Anatomy of Power.* Boston, MA: Houghton Mifflin.

Gallie, W. B. (1955-1956), «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 56: 167-198.

Garland, D. (1990), *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory.* Oxford: Clarendon Press.

Garland, D. (1997), «"Governmentality" and the Problem of Crime», *Theoretical Criminology,* 1: 173-214.

Gaventa, J. (1980), *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley.* Oxford: Clarendon Press.

Geras, N. (1983), *Marx and Human Nature.* Londres: New Left Books.

Giddens, A. (1968), «"Power" in the recent writings of Talcott Parsons», *Sociology,* 2: 257-272.

Gold, D., Lo, C. y Wright, E. O. (1975), «Recent Developments in Marxist Theories of the Capitalist State», *Monthly Review,* 27: 29-43, 46-51.

Goldman, A. (1972), «Towards a Theory of Social Power», *Philosophical Studies,* 23: 221-268; reimpr. en Lukes (ed.), 1986.

Goldman, A. (1974a), «On the Measurement of Power», *Journal of Philosophy,* 71: 231-252.

Goldman, A. (1974b), «Power, Time and Cost», *Philosophical Studies,* 26: 263-270.

Goldman, A. (1977), «Steven Lukes, *Power: A Radical View*», *Theory and Decision,* 8: 305-310.

Goverde, H., Cerny, P. G., Haugaard, M. y Lentner, H. M. (eds.) (2000), *Power in Contemporary Politics: Theories, Practices, Globalizations.* Londres: Sage.

Gramsci, A. (1971 [1926-1937]), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci,* ed. por Q. Hoare y G. Nowell-Smith. Londres: Lawrence & Wishart.

Gray, J. (1977), «On the Contestability of Social and Political Concepts», *Political Theory,* 5: 331-348.

Gray, J. (1983), «Political Power, Social Theory and Essential Contestability», en D. Miller y L. Siedentop (eds.), *The Nature of Political Theory.* Oxford: Clarendon Press, pp. 75-101.

Guzzini, S. (1993), «Structural Power: the Limits of Neorealist Power Analysis», *International Organization,* 47: 443-478.

Habermas, J. (1977), «Hanna Arendt's Communications Concept of Power», *Social Research,* 44: 3-24; reimpr. en Lukes (ed.) 1986.

Hacking, I. (1986), «Making up People», en T. Heller, M. Sosna y D. Wellbery (eds.), *Reconstructing Individualism,* Stanford, CA: Stanford University Press.

Harré, R. y Madden, E. H. (1975), *Causal Powers.* Oxford: Basil Blackwell.

Hartsock, N. C. M. (1983), *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism.* Nueva York y Londres: Longman.

Hartsock, N. C. M. (1984), «Gender and Sexuality: Masculinity, Violence and Domination», *Humanities in Society,* 7: 19-45; reimpreso en Wartenberg (ed.), 1992.

Haugaard, M. (1997), *The Constitution of Power: A Theoretical Analysis of Power, knowledge and Structure.* Manchester: Manchester University Press.

Haugaard, M. (ed.) (2002), *Power: A Reader.* Manchester: Manchester University Press.

Haworth, L. (1986), *Autonomy: An Essay in Philosophical Psychology and Ethics.* New Haven, CT: Yale University Press.

Hay, C. (1997), «Divided by a Common Language: Political Theory and the Concept of Power», *Politics,* 17 (1): 45-52.

Hay, C. (1999), «Still Divided by a Common Language: Discontentment and the Semantics of Power», *Politics,* 19 (1): 47-50.

Hay, C. (2002), *Political Analysis: A Critical Introduction.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.





Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Hayward, C. R. (2000), *De-facing Power.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hedström, P. y Swedberg, R. (eds.) (1998), *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hekman, S. (ed.) (1996), *Re-reading the Canon: Feminist Interpretations of Foucault.* University Park, PA: Pennsylvania State Press.

Held, V. (1993), *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics.* Chicago, IL: Chicago University Press.

Hill, T. E. (1987), *Autonomy and Self-Respect.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hindess, B. (1976), «On Three-Dimensional Power», *Political Studies,* 24: 329-333.

Hindess, B. (1982), «Power, Interests and the Outcomes of Struggles», *Sociology,* 16: 498-451; reimpr. en Scott (ed.), 1994.

Hindess, B. (1996), *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault.* Oxford: Blackwell Publishing.

Hobbes, T. (1946 [1651]), *Leviathan,* ed. con una introducción de M. Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell.

Honneth, A. (1991), *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory,* trad. de K. Baynes. Cambridge, MA: MIT Press.

Hoy, D. C. (1981), «Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes and the Frankfurt School», *TriQuaterly,* 52 (Fall): 43-63; reimpr. en Hoy (ed.), 1986.

Hoy, D. C.(ed.) (1986), *Foucault: A Critical Reader.* Oxford: Basil Blackwell.

Hunter, F. (1953), *Community Power Structure: A Study of Decision Makers.* Chapel Hill, NC: University of North Caroline Press.

Hyland, J. L. (1995), *Democratic Theory: The Philosophical Foundations.* Manchester: Manchester University Press.

Isaac, J. C. (1987a), «Beyond the Three Faces of Power», *Polity,* 20: 4-30; reimpr. en Wartenberg (ed.), 1992.

Isaacs, J. C. (1987b), *Power and Marxist Theory: A Realist View.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Isaac, H. R. (1964), *India's Ex-Untouchables.* Nueva York: John Day.

Janeway, E. (1981), *The Power of the Weak.* Nueva York: Morrow Quill Paperbacks.

Kant, I. (1996 [1780]), «Answer to the Question "What is Enlightenment?"», en I. Kant, *Practical Philosophy,* trad. y ed. por M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kelly, M. (ed.) (1994), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate.* Cambridge, MA: MIT Press.

Kenny, A. (1975), *Will, Freedom and Power.* Oxford: Basil Blackwell.

Kernohan, A. (1989), «Social Power and Human Agency», *Journal of Philosophy,* 86 (12): 712-726.

Kertzer, D. I. (1988), *Ritual, Politics and Power.* New Haven, CT: Yale University Press.

Knights, D. y Wilmott, H. (1982), «Power, Values and Relations: A Comment on Benton», *Sociology,* 16: 578-585.

Komter, A. (1989), «Hidden Power in Marriage», *Gender and Society,* 3 (2): 187-219.

Korpi, W. (1985), «Power Resources Approach vs. Action and Conflict: On Causal and Intentional Explanations in the Study of Power», *Sociological Theory,* 3: 31-45.

Laclau, E. (1975), «The Specificity of the Political: Around the Poulantzas-Miliband Debate», *Economy and Society,* 5 (1): 87-110.

Lahire, B. (1998), *L'Homme pluriel: les ressorts de l'action.* París: Natham.

Lasswell, H. y Kaplan, A. (1950), *Power and Society.* New Haven, CT: Yale University Press.

Latour, B. (1986), «The Power of Association», en Law (ed.) 1986: 264-280.





Law, J. A. (ed.) (1986), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?* Sociological Review Monographs, 32. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Layder, D. (1985), «Power, Structure and Agency», *Journal for the Theory of Social Behaviour,* 15: 131-149; reimpr. en Scott (ed.), 1994.

Ledyaev, V. G. (1997), *Power: A Conceptual Analysis.* Commack, NY: Nova Science.

Leiter, B. (2002), *Nietzsche on Morality.* Londres: Routledge.

Lenski, G. E. (1966), *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification.* Nueva York: McGraw Hill.

Lewis, B. (ed.) (1967), *The Encyclopedia of Islam,* nueva ed. Leiden: Brill; Londres: Luzac.

Lipsitz, L. (1970), «On Political Belief: The Grievances of the Poor», en P. Green y S. Levinson (eds.), *Power and Community: Dissenting Essays in Political Science.* Nueva York: Random House, Vintage Books.

Locke, J. (1946 [1690]), *The Second Treatise on Civil Government* y *A Letter Concerning Toleration,* ed. por J. W. Gough. Oxford: Basil Blackwell.

Locke, J. (1975 [1690]), *An Essay Concerning Human Understanding,* ed. por P. H. Nidditch. Oxford: Clarendom Press.

Luhmann, N. (1975), *Macht.* Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Lukács, G. (1971 [1923]), *History and Class Consciousness.* Cambridge, MA: MIT Press.

Lukes, S. (1967), «Varieties of Political Philosophy», *Political Studies,* 15: 55-59.

Lukes, S. (1973), *Individualism.* Oxford: Basil Blackwell.

Lukes, S. (1974), «Relativism Cognitive and Moral», *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society,* June; reimpr. en Lukes, 1977c.

Lukes, S. (1976), «Reply to Bradshaw», *Sociology,* 10: 128-132; reimpr. en Scott (ed.), 1994.

Lukes, S. (1977a), «Power and Structure», en Lukes, 1977c.
Lukes, S. (1977b), Reply to McDonald 1976, *British Journal of Political Science,* 7: 418-419.
Lukes, S. (1977c), *Essays in Social Theory.* Londres: Macmillan.
Lukes, S. (1978), «Power and Authority», en T. Bottomore y R. Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis.* Londres: Heinemann, pp. 633-676.
Lukes, S. (1979), «On the Rationality of Power», en S. C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Science.* Brighton: Harvester, pp. 261-274.
Lukes, S. (1985), *Marxism and Morality.* Oxford: Oxford University Press.
Lukes, S. (ed.) (1986), *Power.* Oxford: Blackwell; Nueva York: New York University Press.
Lukes, S. (1987), «Perspectives on Authority», en J. R. Pennock y J. W. Chapman (eds.), *Authority Revisited, Nomos,* XXIX; reimpr. en Raz (ed.), 1990.
Lukes, S. (1996), «Potere», en: *Enciclopedia delle scienze sociali.* Roma: Treccani 6: 722-745.
Lukes, S. (2002), «Power and Agency» (analiza artículo sobre Hayward 2000), *British Journal of Sociology,* 53: 491-496.
Lukes, S. (2003), «Le pouvoir dans l'oeuvre de Coleman», *Revue française de sociologie,* 44: 375-388.
MacDonald, K. I. (1976), «Is "Power" essentially Contested?», *British Journal of Political Science,* 6: 380-382.
Mann, M. (1986), *The Sources of Social Power,* t. 1: *A History of Power from the Beginning to AD 1760.* Nueva York: Cambridge University Press.
Mann, M. (1993), *The Source of Social Power,* t. 2: *The Rise of Classes and Nation-states, 1760-1914.* Nueva York: Cambridge University Press.
March, J. (1966), «The Power of Power», en D. Easton (ed.), *Varieties of Political Theory,* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.





Marcuse, H. (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.* Londres: Routledge and Kegan Paul.
Martin, R. (1977), *The Sociology of Power.* Londres: Routledge & Kegan Paul.
Marx, K. (1976 [1867]), *Capital,* t. 1, Introducción de E. Mandel, trad. de B. Fowkes, Harmondsworth: Penguin; Nueva York: Vintage.
Marx, K. y Engels, F. (1962) *Selected Works,* 2 vols. Moscú: Foreign Language Publishing House.
Marx, K. y Engels, F. (1965 [1845]), *The German Ideology.* Londres: Lawrence & Wishart.
Mason, A. (1993), *Exploring Political Disagreement.* Cambridge: Cambridge University Press.
McCarthy, T. (1990), «The Critique of Impure Reason», *Political Theory,* 18: 437-469; reimpr. en Wartenberg (ed.), 1992.
McGary, H. (1992), «Power, Scientific Research and Self-Censorship», en Wartenberg (ed.) (1992).
McGettigan, T. (2002), «Redefining Reality: A Resolution to the Paradox of Emancipation and the Agency-Structure Dichotomy», *Theory and Science,* 3, 2.
McHoul, A. y Grace, W. (1993), *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject.* Nueva York: New York University Press.
McLachlan, H. V. (1981), «Is "Power" an evaluative concept?», *British Journal of Sociology,* 32: 392-410; reimpr. en Scott (ed.), 1994.
McNay, L. (1992), *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self.* Cambridge: Polity Press: Boston, MA: Northeastern University Press.
Merelman, R. (1968a), «On the Neo-elitist Critique of Community Power», *American Political Science Review,* 62: 451-460.
Merelman, R. (1968b) Communication to the Editor, *American Political Science Review,* 62: 1269.
Merquior, J. G. (1979), *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Merquior, J. G. (1991), *Foucault*, 2ª ed. Londres: Fontana.
Miliband, R. (1969), *The State in Capitalist Society,* Londres: Weidenfeld & Nicolson.
Miliband, R. (1970), «The Capitalist State: Reply to Nicolas Poulantzas», *New Left Review,* 59: 53-60.
Miliband, R. (1973), «Poulantzas and the Capitalist State», *New Left Review,* 82: 83-92.
Mill, J. S. (1989 [1869]), *On the Subjection of Women,* en J. S. Mill, *On Liberty and Other Writings,* ed. por Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press.
Miller, J. B. (1992). «Women and Power», en Wartenberg (ed.) 1992.
Mills, C. Wright (1956), *The Power Elite.* Nueva York: Oxford University Press; reeditado en 2000 con un nuevo epílogo de Alan Wolfe.
Mills, C. Wright (1959), *The Causes of World War Three.* Londres: Secker & Warburg.
Mitchell, T. (1990). «Everyday Metaphors of Power», *Theory and Society,* 19: 545-577.
Moore, B. (1967), *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World.* Londres: Allen Lane.
Morriss, P. (1972), «Power in New Haven: A Reassessment of "Who Governs?"», *British Journal of Political Science,* 2: 457-465.
Morriss, P. (1980), «The Essentially Uncontestable Concepts of Power», en M. Freeman y D. Robertson (eds.), *The Frontiers of Political Theory,* Nueva York: St. Martin's Press, pp. 198-232.
Morriss, P. (2002), *Power: A. Philosophical Analysis,* 2ª ed. Manchester: Manchester University Press; 1ª ed. 1987.
Nagel, J. H. (1975), *Descriptive Analysis of Power,* New Haven, CT: Yale University Press.
Newton, K. (1972), «Democracy, Community Power and Nondecision making», *Political Studies,* 20: 484-487.





Nietzsche, F. (1956 [1887]), *The Genealogy of Morals,* en *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals,* trad. de F. Golffing, Garden City, NY: Doubleday.
Nietzsche, F. (1967 [1908]), *Ecce Homo,* trad. de W. Kaufmann. Nueva York: Vintage.
Nietzsche, F. (1968 [1906]), *The Will to Power,* trad. de W. Kaufmann y R. J. Hollingdale. Nueva York: Vintage.
Nietzsche, F. (1974 [1882, 1887]), *The Gay Science,* trad. de W. Kaufmann. Nueva York: Vintage.
Nozick, R. (1972), «Coercion», en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society,* 4ª serie. Oxford: Basil Blackwell, pp. 101-135.
Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach.* Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
Nussbaum, M. C. y Glover, J. (1995), *Women, Culture and Development,* Oxford: Clarendon Press.
Nussbaum, M. y Sen. A. (eds.) (1993), *The Quality of Life.* Oxford: Clarendon Press.
Okin, S. M. (1989), *Justice, Gender and the Family.* Nueva York: Basic Books.
Oppenheim, F. E. (1981), *Political Concepts: A Reconstruction.* Chicago, IL: Chicago University Press.
Parsons, T. (1957), «The Distribution of Power in American Society», *World Politics,* 10: 123-143 (artículo que hace un análisis de Mills 1956).
Parsons, T. (1963a), «On the Concept of Political Power», *Proceedings of the American Philosophical Society,* 107: 232-262; reimpr. en Bell et al. (eds.) 1969 y Lukes (ed.) 1986.
Parsons, T. (1963b), «On the Concept of Political Influence», *Public Opinion Quarterly,* 27: 37-62.

Parsons, T. (1967), *Sociological Theory and Modern Society.* Nueva York: Free Press.

Pasquino, P. (1992), «Political Theory of War and Peace: Foucault and the History of Modern Political Theory», *Economy and Society,* 21: 77-89.

Peck, J. y Tickell, A. (2002), «Neoliberalizing Space», *Antipode,* 34: 380-403.

Pennock, J. R. y Chapman, J. W. (eds.) (1972), *Coercion, Nomos,* 14. Nueva York: Aldine-Atherton.

Pettit, P. (1996), «Freedom as Antipower», *Ethics,* 106: 576-604.

Pettit, P. (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Clarendon Press.

Pettit, P. (2001), *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency.* Cambridge: Polity Press.

Poggi, G. (2001), *Forms of Power.* Cambridge: Polity Press.

Polsby, N. W. (1968), «Community: the Study of Community Power», en D. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences.* Nueva York: Macmillan and Free Press, 3: 157-163.

Polsby, N. W. (1963), *Community Power and Political Theory,* 2.ª ed. 1980. New Haven, CT: Yale University Press.

Popitz, H. (1986), *Phänomene der Macht.* Tubinga: J. C. B. Mohr.

Poulantzas, N. (1969), «The Problem of the Capitalist State», *New Left Review,* 58: 67-78.

Poulantzas, N. (1973), *Political Power and Social Classes.* Londres: New Left Review Books, Sheed and Ward.

Poulantzas, N. (1976), «The Capitalist State: a Reply to Miliband and Laclau», *New Left Review,* 95: 63-83.

Przeworski, A. (1980), «Material Bases of Consent: Economics and Politics in a Hegemonic System», en M. Zeitlin (ed.), *Political Power and Social Theory,* t. 1, Greenwich, CT: JAI Press, pp. 21-66.





Przeworski, A. (1985), *Capitalism and Social Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press; París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Przeworski, A. (1998), «Deliberation and Ideological Domination», en J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 140-160.

Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice.* Oxford: Clarendon Press.

Raz, J. (1979), *The Authority of Law: Essays on Law and Morality.* Oxford: Clarendon Press.

Raz, J. (ed.) (1990), *Authority.* Nueva York: New York University Press.

Riker, W. H. (1964), «Some Ambiguities in the Notion of Power», *American Political Science Review,* 58: 341-349; reimpr. en Bell *et al.* (eds.), 1969.

Riker, W. H. (1986), *The Art of Political Manipulation.* New Haven, CT: Yale University Press.

Rorty, A. O. (1992), «Power and Powers: a Dialogue between Buff and Rebuff», en Wartenberg (ed.) 1992.

Rose, N. (1999), *Power of Freedom: Reframing Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rosen, M. (1996), *On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology.* Cambridge: Polity Press.

Rothschild, K. W. (ed.) (1971), *Power in Economics: Selected Readings.* Harmondsworth: Penguin Books.

Russell, B. (1938), *Power: A New Social Analysis.* Londres: Allen & Unwin.

Said, E. (1986), «Foucault and the Imagination of Power», en Hoy (ed.) 1986.

Sawicki, J. (1991), *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body.* Nueva York: Routledge.

Schattschneider, E. E. (1960), *The Semi-Sovereign People: A Realist's View of Democracy in America.* Nueva York: Holt, Rhinehart & Winston.

Scheler, M. (1972), *Ressentiment.* Nueva York: Schocken Books.
Schumpeter, J. A. (1962 [1950]), *Capitalism, Socialism and Democracy,* 3.ª ed. Harper Torchbooks edition: Nueva York: Harper and Row.
Scott, J. (ed.) (1994), *Power: Critical Concepts.* 3 vols. Londres: Routledge.
Scott, J. (2001), *Power.* Cambridge: Polity Press.
Scott, J. C. (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven, CT: Yale University Press.
Scott, J. C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts.* New Haven, CT: Yale University Press.
Sen, A. (1984), *Resources, Values and Development.* Oxford: Basil Blackwell; Cambridge, MA: Harvard University Press.
Sen, A. (1985), *Commodities and Capabilities.* Amsterdam: North-Holland.
Sen, A. (1992), *Inequality Re-examined.* Oxford University Press; Cambridge, MA: Harvard University Press.
Sen, A. (2002), *Rationality and Freedom.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Sennett, R. (2003), *Respect in a World of Inequality.* Nueva York: W. W. Norton.
Shapiro, I. (2003), *The State of Democratic Theory.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Somjee, A. H. (1972), «Political Dynamics of a Gujarat Village», *Asian Survey,* 12 (7): 602-608.
Spinoza, B. de (1958 [1677]), *Tractatus Politicus,* en B. de Spinoza, *The Political Works,* ed. y trad. de A. G. Wernham. Oxford: Clarendon Press.
Spivak, G. C. (1992), «More on Power/Knowledge», en Wartenberg (ed.) 1992.
Srinivas, M. N. (1952), *Religion and Society among the Coorgs of South India.* Oxford: Clarendon Press.
Srinivas, M. N. (1962), *Caste in Modern India and Other Essays.* Londres: Asia Publishing House.





Stone, C. (1980), «Systemic Power in Community Decision-Making: a Restatement of Stratification Theory», *American Political Science Review,* 74 (4): 978-990.
Stoppino, M. (1995), *Potere e teoria politica.* Milán: Giuffré.
Strange, S. (1990), «Finance, Information and Power», *Review of International Studies,* 16: 259-274.
Strawson, P. F. (1959), *Individuals.* Londres: Methuen.
Sunstein, C. R. (1997), *Free Markets and Social Justice.* Oxford: Oxford University Press.
Swanton, C. (1985), «On the "Essential Constestedness" of Political Concepts», *Ethics,* 95: 811-827.
Swidler, A. (1986), «Culture in Action: Symbols and Strategies», *American Sociological Review,* 51: 273-286.
Tambiah, S. J. (1968), «The Magical Power of Words», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 3: 175-208.
Taylor, C. (1984), «Foucault on Freedom and Truth», *Political Theory,* 12 (2): 152-183; reimpr. en Taylor, 1985.
Taylor, C. (1985), *Philosophical Papers,* t. 1: *Human Agency and Language;* t. 2: *Philosophy and the Human Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.
Taylor, C. (1992), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition": An Essay by Charles Taylor,* ed., con un comentario, por A. Gutmann *et al.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Therborn, G. (1980), *The Ideology of Power and the Power of Ideology.* Londres: Verso.
Thomas, K. (1978), «Power and Autonomy: Further Comments on the Many Faces of Power», *Sociology,* 12: 332-335.
Tilly, C. (1991), «Domination, Resistance, Compliance... Discourse», *Sociological Forum,* 6 (3): 593-602.
Urbinati, N. (2002), *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Urry, J. y Wakeford, J. (eds.) (1973), *Power in Britain: Sociological Readings.* Londres: Heinemann Educational.

Van den Berg, A. (1998), «Is Sociological Theory Too Grand for Social Mechanisms», en Hedström y Swedberg (eds.), 1998.

Vico, G. (1963 [1744]), *La Scienza nuova secondo l'editione del 1744.* Milán: Rizzoli.

Wacquant, L. (2003), *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer.* Nueva York: Oxford University Press [trad. en Siglo Veintiuno Editores, México, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*].

Walker, J. L. (1966) «A Critique of the Elitist Theory of Democracy», *American Political Science Review,* 60: 285-295; reimpr. en Scott (ed.) 1994.

Wartenberg, T. E. (1990), *The Forms of Power: From Domination to Transformation.* Philadelphia, PA: Temple University Press.

Wartenberg, T. E. (ed.) (1992), *Rethinking Power.* Albany, NY: State University of New York Press.

Weber, M. (1978 [1910-1914]), *Economy and Society,* ed. por G. Roth y C. Wittich, Berkeley, CA: California University Press.

Wertheimer, A. (1987), *Coercion.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

West, D. (1987), «Power and Formation: New Foundations for a Radical Concept of Power», *Inquiry,* 30: 137-154.

White, D. M. (1971), «Power and Intention», *American Political Sciences Review,* 65 (3): 749-759.

White, D. M. (1972), «The Problem of Power», *British Journal of Political Science,* 2 (4): 479-490.

White, M. (1978), *Power Politics,* ed. H. Bull y C. Holbraad. Leicester: Leicester University Press y Royal Institute of International Affairs.

Williams, G. A. (1960), «The Concept of "Egemonia" in the Thought of Antonio Gramsci: Some Notes on Interpretation», *Journal of the History of Ideas,* 21 (4): 586-599.





Willis, P. (1977), *Learning to Labour.* Westmead: Saxon House.

Wolf, E. R. (1999), *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis.* Berkeley, CA: University of California Press.

Wolf, E. R. (2001), *Pathways of Power: Building an Anthropology of the New World: Essays by Eric R. Wolf with Sydal Silverman.* Berkeley, CA: University of California Press.

Wolfe, A. (2000), *New Afterword to Mills 1956.* Nueva York: Oxford University Press.

Wolfinger, R. E. (1971a), «Nondecisions and the Study of Local Politics», *American Political Science Review,* 65: 1063-1080.

Wolfinger, R. E. (1971b), «Rejoinder of Frey's "Comment"», *American Political Science Review,* 65: 1102-1104.

Wollstonecraft, M. (1988 [1792]), *A Vindication of the Rights of Women, with Strictures on Political and Moral Subjects,* ed. por Carol H. Poston, Second Norton Critical Edition. Nueva York: W. W. Norton.

Wrong, D. (1979), *Power: Its Forms, Bases and Uses.* Oxford: Basil Blackwell.

Young, I. M. (1988), «Five Faces of Oppression», *The Philosophical Forum,* 19: 270-290; reimpr. en Wartenberg (ed.), 1992.

Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Young, R. A. (1978), «Steven Lukes's Radical View of Power», *Canadian Journal of Political Science,* 1: 639- 649.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO


Abercrombie, N., 160, 201, 208
Allen, Amy, 97, 111, 113, 195, 209
Althusser, Louis, XVIII, 56, 197
  pensamiento althusseriano, XXI, 56
Anderson, Perry, 179, 208
Arendt, Ana, 25-30, 205
Aristóteles, 79, 142
Aron, Raymond, 77, 82

Bachrach, Peter, XV-XVII, 2, 3, 9-20, 26, 41, 47, 190, 192, 207
Balbus, I. D., 33, 203
Balibar, E., 56
Ball, Terence, 71, 203, 208
Baratz, Morton, XV-XVII, 2, 3, 9-20, 26, 41, 47, 190, 192, 207
Barnes, Barry, 206
Bartky, Sandra, 177-118, 136, 209
Barry, Brian, 70, 132, 192, 203-204, 208
Bentham, Jeremy, 93, 117
  el Panóptico, 109-110, 117-118
Benton, T., 183, 208
Beer, Samuel, 4
Bordo, Susan, 118-119, 136, 187, 209
Boudon, R., 172, 203
Bourdieu, Pierre, XXV, 131, 172-178, 194, 200-201, 209-210
  campos, 174
  *La dominación masculina*, 172
  hábitus, 172-174
*Un mundo feliz*, 19, 167
Bradshaw, A., 180, 184, 208
Brubaker, R., 144

Césaire, Aimé, 146
Connolly, W. E., 33, 192, 194, 203, 203, 209
Cooper, F., 144
Crenson, Matthew, 3, 35, 42-49, 136, 185, 192, 207
  East Chicago, 43
  Gary (Indiana), 43-45, 48, 87, 136, 185
  U. S. Steel, 43-45, 47-48, 54, 87

Dahl, Robert, XIII, XIV, 2-7, 13, 19, 34-35, 39, 41, 63, 77, 190, 207
  New Haven, XIV, 2-3, 34, 37

Descartes, René, 77
Digesser, P., 103, 196, 208
Donzelot, Jacques, 119-121, 136, 209
Domhoff, G. W., XV
Dowding, K. M., 132, 185, 203, 206
Du Bois, W. E. B., 146, 200
Duncan, G., XV
Dworkin, G., 94, 203

Eliot, George, 161
Elster, Jon, XXV, 165-168, 176, 194-196, 201, 203, 210
Engels, Friedrich, 189, 190, 205

Fanon, Frantz, 141, 146, 200
*Peau noir, masques blancs*, 146
Farber, S., 161, 208
Feinberg, J., 95, 203
Feuerbach, 165
Femia, J., XVIII-XIX, 208
Flyvbjerg, Bent, 122-123, 136, 198, 209
Aalborg, proyecto, 122, 136, 198
Foucault, Michel, XXIV, 63-64, 102-128, 131, 134, 136-137, 148-150, 188, 196-198, 207, 209
Fráncfort, Escuela de, XVIII
Fraser, Nancy, 105-106-196, 209
Frey, Frederick, 3, 62
Friedrich, C. J., 88, 190

Gallie, W. B., 1
Garland, David, VIII, 104-105, 109, 197, 209
Gaventa, John, 160, 194, 208
Geras, N., 142
Giddens, Anthony, 27, 29, 205
Goldman, Lucien, 56
Gramsci, Antonio, XVIII-XXII, 49-50, 149, 179, 189, 193, 200, 208
*Quaderni del carcere*, XVIII, 49
Greenpeace, 84

Habermas, Jürgen, 123, 205, 207
Hacking, Ian, VIII 107, 209
Hay, Colin, VIII, 185-186
Hayward, Clarissa, VIII, 75, 123-127, 136, 198, 202, 208
North End Community School, 124-125
Fair View School, 124-126
Hegel, Georg Wilhelm F., 56
pensamiento hegeliano, XVIII, XXI
Hindess, B., 108, 208-209
Hobbes, Thomas, 65, 71, 131, 205
Hume, David, 77
Hunter, Floyd, X-XIV, 207
Regional City, XI-XII

Ibsen, Henrik, 141
Irak, guerra de, 78

Kenny, Anthony, 76-77, 79, 112
Kioto, protocolos de, 88

La Boétie, Étienne de, 131, 195, 205
Lakatos, Imre, 117





Latour, Bruno, 68, 71
Layder, D., 75, 208
Ledyaev, V. G., 82, 203
Leiter, B., 163
Lipsitz, L., 20
Locke, John, 76, 98, 205
Lukács, György, 56, 149, 179-180
Lukes, Steven, XV, 75, 77, 124, 185, 190, 192, 203, 206
*EPER (El Poder un Enfoque Radical)*, IX, XX-XXI, XXIII-XXV, 63, 69, 70, 83, 100, 129-130, 149, 180-181, 183, 185, 195, 205, 207-208

March, James, 68, 203
Marcuse, Herbert, 186-187
Marx, Karl, 18, 56-57, 142, 165, 189-190, 195, 200, 205
pensamiento marxista, XIV, XVII-XVIII, XXI, 56-57, 149, 177-178, 180-181, 207
McKenzie, Robert, 4
Merelman, Richard, 2, 5, 34, 190, 207
Miliband, 57-59, 193, 207
Mill, John Stuart, XXV, 98, 170-172, 186, 195, 200-202, 205
Mills, C. Wright, IX-XI, XIII-XIV, 25, 61, 72, 85, 193-194, 207
Molière (Jean-Baptiste Poquelin), 68
Montesquieu, 28
Moore, Barrington, 148
Morriss, Peter, XV, 66, 70-74, 85, 95, 103, 195, 203-203, 208

Nietzsche, Friedrich, 162-164, 205
retórica nietzscheana, 107, 136
Nussbaum, Martha, 94, 138, 142-144, 169,-170, 182, 185, 199,-202, 209

Parsons, Talcott, 24-25, 27, 29-30, 84, 189, 192, 205, 207
Peck, J., XXI
Platón, 98, 134
Polsby, Nelson, 2, 3, 5-8, 37-38, 77, 207
Poulantzas, Nicos, 56-59, 193, 207
Przeworski, Adam, VIII, XIX-XX, XXII, 184, 208

Ray, John, XXIII
Rawls, J., 94-191-192
Russell, Bertrand, 85, 205

Said, Edward, 66, 197
Sartre, Jean-Paul, 56
Schattschneider, XVII, 10, 18
Schumpeter, Joseph, XVI, 189
Scott, James, XVI, XXII, XVIII-XXII, 63, 89, 136, 151-156, 158-162, 164, 180, 183-184, 200, 204, 208
Sen, Amartya, 94, 142, 168
Gran hambruna de Bengala, 169

Sennett, Richard, 98, 196
Shapiro, Ian, 134, 135
Skinner, 19, 167, 190
Smith, Adam, 147
Sócrates, 98
Spinoza, Baruch, 81-82, 99-102, 109, 128, 137-139, 141, 180, 188, 196, 205
Srinivas, M. N., 51-52
Strange, Susan, 92
Strawson, P. F., 140
Sunstein, Cass, 199

Taylor, Charles, 63, 95, 110, 137, 145, 147, 196, 209
Tickel, A., XXI
Tilly, Charles, XXI- XXIII, 152, 208

Vico, G., 140, 205
Vietnam, guerra del, 10, 78

Wacquant, Loïc, 177
Walker, J. L., XV-XVI
Wartenberg, Thomas, 97, 204
Weber, Max, 2, 17-18, 85, 134, 165, 190, 195, 197, 205-206
White, D. M., 23, 203, 206
Wolfe, Alan, XI
Willis, Paul, 160
Wolfinger, Raymond, 2-3, 38, 207

JC330
L8518
2007
098868

ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL, UNAM
CENTRO DE INFORMACIÓN Y SERVICIOS BIBLIOTECARIOS
*098868*



T.S 98868

El poder es un concepto fundamental dentro de la ciencia social y política. La fecunda obra de Lukes *El Poder: un enfoque radical* sigue utilizándose ampliamente treinta años después de su publicación, y plantea la pregunta de cómo se asegura el poder sobre sujetos que lo aceptan voluntariamente.

Esta nueva edición incluye:

- Un nuevo prefacio que explica el contexto en el que el libro de Lukes fue escrito.
- Dos nuevos capítulos que defienden la argumentación original de Lukes y analizan los principales debates sobre el poder que se han producido desde entonces.
- Una guía de lecturas complementarias y una extensa bibliografía.

FECHA
El lector se
del vencimie

T.S98868